JOSE PEDRO BARRAN

Historia de la sensibilidad en el Uruguay

TOMO 1

LA CULTURA "BARBARA": (1800-1860)



Ediciones de la Banda Oriental
Facultad de Humanidades y Ciencias

HISTORIA DE LA SENSIBILIDAD EN EL URUGUAY
TOMO I

HISTORIA DE LA SENSIBILIDAD EN EL URUGUAY

TOMO I

LA CULTURA "BARBARA": 1800-1860

José Pedro Barrán



EDICIONES DE LA BANDA ORIENTAL

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

PRIMERA EDICION (1.000 ejemplares):
EBO, Montevideo, diciembre de 1989.

PRIMERA REIMPRESION (1.000 ejemplares)
EBO, Montevideo, marzo de 1990.

SEGUNDA REIMPRESION (1.000 ejemplares)
EBO, Montevideo, mayo de 1990

TERCERA REIMPRESION (1.000 ejemplares)
EBO, Montevideo, junio de 1990.

CUARTA REIMPRESION (1.000 ejemplares)
EBO, Montevideo, julio de 1990

Carátula:
"El homenaje", Oleo de Pedro Figari.
(Detalle)

Diseño: Villa.

Gaboto 1582 - Tel. 48.32.06 - Montevideo
Queda hecho el depósito que marca la ley
Impreso en Uruguay - 1990

Para Alicia y Pedro

Agradecimientos:

Al Licenciado Dante Turcatti, quien me facilitó con generosidad la documentación existente en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo.

A los funcionarios de la Biblioteca Nacional, en particular el señor Alvaro Corbacho y la señorita Erlinda Ramos.

A la señorita Sara Sansone, funcionaria de la Facultad de Humanidades y Ciencias.

A mis compañeros de la Facultad de Humanidades y Ciencias que a menudo me han señalado documentación útil; en orden alfabético: Milita Alfaro, Diana Bianchi, Julio César Fernández Techera, Yamandú González, Juan Oddone, José Pedro Rilla, Ana María Rodríguez, Ester Ruiz, Amelia Resenite, Carlos Zubillaga.

Al Licenciado Raúl Jacob y a los Profesores Julio C. Rodríguez y Gerardo Caetano, por haber leído el manuscrito.

A mi esposa, por paciencia y ayuda.

Los datos del Archivo General de la Nación pertenecen a una investigación de la Profesora Mónica Maronna.

Esta investigación ha sido realizada en el marco de las actividades del autor como docente de dedicación exclusiva en el Departamento de Historia del Uruguay en la Facultad de Humanidades y Ciencias.

INTRODUCCION

Una historia de la sensibilidad, ¿y por qué no de las mentalidades, como quiere la historiografía francesa? Sobre todo porque el término sensibilidad es más nuestro y necesita menos explicaciones. Se trata de analizar la evolución de la facultad de sentir, de percibir placer y dolor, que cada cultura tiene y en relación a qué la tiene.

Pretende ser, más que una historia de los hábitos del pensar en una época —aunque también puede incluírlos—, una historia de las emociones; de la rotundidad o la brevedad culposa de la risa y el goce; de la pasión que lo invade todo, hasta la vida pública, o del sentimiento encogido y reducido a la intimidad; del cuerpo desenvuelto o del encorsetado por la vestimenta y la coacción social que juzga impúdica toda soltura.

La historia de la sensibilidad en ese Uruguay del siglo XIX, para poner de una vez los pies en la tierra, es la de la lenta desaparición del *pathos* y la también lenta aparición del freno de las "pasiones interiores", en feliz expresión de nuestro primer Arzobispo, Mariano Soler, a fines del siglo pasado.

Pero debe ser una historia —en eso sí, a la francesa— que pretenda describir el sentir colectivo al que nadie escapa, por encumbrado o bajo que se encuentre en la escala social, desde el doctor de la Defensa montevideana y el caudillo Fructuoso Rivera, hasta el gaucho contrabandista de ganado, el agricultor de Canelones y el sirviente negro de la pudiente familia montevideana.

Cualquier investigador de nuestro pasado, cualquier lector curioso de la prensa del siglo XIX y aun del Novecientos, se habrá enfrentado a lo que alguna vez habrá llamado, si no tenía mucha cultura, las "excentricidades" del pasado, y, si la tenía, la "atmósfera" de la época. En ocasiones, además, cuando barruntamos esa distancia mental que nos separa de aquellos antecesores, nos invade la desesperanza, la

secreta convicción de que tal vez nunca podamos entenderlos cabalmente en sus motivaciones y conductas.

Pues bien, de esas "rarezas" en algunos de sus planos trata este libro.

¿Qué sensibilidad era esta que hacía derramar el llanto en público a las mujeres de la cazuela ante una representación de "La Traviata" en 1856 y provocaba el mismo "exceso" en el Coronel Lorenzo Latorre, el dictador oriental, cuando oía a los trágicos italianos que visitaban el Teatro Solís en la década del setenta? ¿Qué sociedad era esta que a la vez que jugaba, trabajaba en faenas rurales como la doma y la yerra y distraía una cuarta parte del año en el Carnaval y las "fiestas" religiosas? ¿Debido a qué preferían aquellos hombres castigar el cuerpo —del delincuente, del niño, del enemigo político— antes que hacer lo que nosotros, reprimir su alma y convencer a los tres de su culpa original para mejor disciplinarlos? ¿Qué necesidad de visualizar qué mundos hacía que el público teatral asistiera en 1866 y 1867 al estreno de "La Forza del Destino" de G. Verdi, de la canción "Mambrú se fue a la guerra", tocada por el *"gran pianista norteamericano Gottschalk, y de los cuadros vivos de Agustina Keller y su Compañía, tales «Apolo entre las musas» y «El último día de Pompeya»*, en cuya escenificación tomaron parte *"gladiadores expresamente contratados para esa grandiosa escena"?* (1). (*)



De esta cultura hemos investigado particularmente su actitud ante la violencia física, ante la actividad lúdica, las formas que asumió la sexualidad y sobre todo, la "reflexión" sobre lo sexual, y la relación del hombre con su muerte y la de los otros. Violencia y sexualidad encarnan, en realidad, dos referencias a un solo hecho: la actitud ante la vida. El otro componente, la actitud ante la muerte, completa y cubre, a nuestro entender, los problemas básicos de toda cultura. Esta revelará, creemos, sus más escondidos presupuestos, el secreto de las conductas de sus integrantes, las razones del "corazón", al mostrarnos

(*) Todas las transcripciones de documentos aparecen en bastardilla cuando se hallan en su contexto. La ortografía ha sido modernizada excepto en algunas ocasiones que el lector advertirá, cuando nos ha parecido mejor conservar su sabor original.

cómo sintió la violencia física; el espacio que concedió al juego y la manera en que lo diferenció o lo confundió con el trabajo; al descubrirnos con qué carga de culpa o de gozo vivió la sexualidad, y, por fin, cómo sintió la muerte, si la aceptó, la negó o entremezcló ambas actitudes. Por ello pensamos que analizar la violencia, el juego, la sexualidad y la muerte nos acercará a la médula de esa época, a los rasgos colectivos y seguramente intransferibles de una forma de sentir.

* * *

Pero esta historia de la sensibilidad también revelará, y desde su primer momento, cómo lo social lo impregna todo, cómo ni siquiera las formas casi impersonales de la sensibilidad escapan a la influencia de los sectores dirigentes. No se trata, claro está, de proponer automatismos, ni relaciones de causa a efecto, de afirmar que la sensibilidad que mejor sirve los intereses dominantes en una sociedad sea la que siempre prevalece. No creemos esto, pero sí que existen funcionalidades, correspondencias, afinidades electivas y sutiles, entre la esfera de la historia de la cultura y la de la historia social. Y en este plano, esta historia de la sensibilidad se diferencia de la historia de las mentalidades francesa, al menos de la practicada por la mayoría de los investigadores galos.

No ha sido por afán de hallar lo social que lo hemos encontrado, ya que sólo esperábamos descubrir lo indiferenciado, lo que unía a Carlos V con el último de sus lansquenetes, para utilizar un ejemplo famoso, a Melchor Pacheco y Obes con los esclavos que liberó en 1842 al convertirlos en soldados, para usar un ejemplo de menos lustre. Lo que nos sucedió fue que lo social se impuso desde el comienzo de la investigación, cuando la documentación probó la presencia a cada paso de las clases dirigentes, a veces protagonizando el rechazo de ciertas formas de la sensibilidad, a veces impulsando otra por completo nueva.

Por eso es que hemos utilizado para las dos formas de sensibilidad que se suceden en el siglo XIX uruguayo, los términos de "bárbara" y "civilizada". Ellos revelan, con el espléndido prejuicio cultural y de clase con que fueron aplicados por los sectores dirigentes, cómo lo cultural se halló indisolublemente ligado a lo social. Y, además, dan al texto un color de época que en esta clase de historia consideramos esencial.

Este ver tan claramente lo social en la sensibilidad tal vez sea un privilegio de los países dependientes. Los "países nuevos", como se llamaba a los semicoloniales de América Latina en el siglo XIX, en que coexistían sistemas económicos y culturales de diversas épocas, en que la inmigración europea y la influencia decisiva de los países imperiales aceleraban procesos, permiten observar la historia de la sensibilidad desde una posición privilegiada, desde un lugar donde los lentos cambios del alma se apuran como en cámara rápida. Procesos culturales que en Europa son casi imperceptibles, duran siglos y pertenecen a la larga duración de Braudel, aquí perduran a lo sumo decenios, al menos en el siglo XIX, en el que se dieron las condiciones de aceleración antes señaladas. Es esta relativa rapidez de los procesos culturales, *per se* lentos, la que permite descubrir lo social con tanta facilidad, observar el papel promotor de las clases dirigentes en los cambios de sensibilidad, sus dificultades y fracasos, la inercia de lo cultural pero también la fuerza de los sistemas de dominación.



En este primer tomo mostraremos una sociedad que practicó la violencia física y la justificó como el gran método de dominio del Estado sobre sus súbditos y de los amos (padres, maestros, patrones) sobre sus subordinados (hijos, niños y sirvientes); que jugó y rió casi tanto como trabajó y a cuya mayoría le costaría diferenciar entre estas actividades por presentárseles entrelazadas; hombres y mujeres que vivieron su sexualidad casi con alegría rabelesiana, en medio de un catolicismo permisivo; una época, por fin, que exhibió macabramente la muerte, la anunció con bombos y platillos a los moribundos y hasta la vinculó con la fiesta y el omnipresente juego.

A este tipo de sensibilidad, dominante, sin dudas, hasta la década que se inicia en 1860, muchos integrantes de las clases dirigentes le dieron el nombre de "bárbara". En 1845, Domingo Faustino Sarmiento tomó su antinomia barbarie y civilización de este medio social al que pertenecía, asignándole tanto un contenido geográfico —vinculando la barbarie con el medio rural e identificando la civilización con las ciudades— como otro valorativo.

Nosotros pretendemos utilizar esas categorías como meras ilustraciones de época, como manera de llamar la atención sobre el juicio

de las clases dirigentes españolas y orientales que ya en el siglo XVIII describían la sexualidad vigente como una *"inclinación a la barbarie"* (2) y en 1809 calificaban a los sectores populares de *"República de Carives"* (3), utilizando la antinomia civilización y barbarie en un sentido cultural más vasto que el de Sarmiento, en un sentido que hace recordar el Ariel y Calibán shakespereano.

La "barbarie", es decir, la sensibilidad de los "excesos" en el juego y el ocio (su consecuencia improductiva), en la sexualidad, en la violencia, en la exhibición "irrespetuosa" de la muerte, la "barbarie" que practicó también buena parte, a veces la mayoría de las clases dominantes en su vida cotidiana, fue opuesta, sobre todo por los dirigentes de la política y el saber —cabildantes, gobernadores, presidentes, ministros, legisladores, periodistas y fundamentalmente el clero— a la "civilización", en el sentido de represión de la violencia, el juego, la sexualidad y la "fiesta" de la muerte.

Esos sectores pensantes, e influyentes, encuadraron los cambios de la sensibilidad en el siglo XIX siempre dentro de este marco interpretativo, un marco nunca gratuito, más bien interesado en la promoción de determinado desarrollo "europeizado" de la región platense. Una larga y sostenida cosmovisión calificó ya en 1831 al Carnaval, desde el diario "El Universal", como *"los tiempos de barbaridad"* (4), y condenó la forma *"brutal"* del juego como contraria *"al grado de civilización a que hemos llegado"* (5). En 1883, Daniel Muñoz dio la nota de nostalgia cariñosa que produce siempre la sensibilidad vencida en el ánimo de los vencedores al sostener: *"Convengo con los que dicen que aquello era bárbaro, pero [...] era muy divertido, era más espontáneo, más popular y sobre todo, más barato"* (6), y concluyendo el siglo, en 1899, el diario "La Tribuna Popular" volvió a utilizar la terminología con el mismo sentido que en 1831 lo hiciera "El Universal", probando la continuidad de objetivos de una clase dirigente que, blanca o colorada, liberal o clerical, "progresista" o conservadora en lo social, como tendremos ocasión de comprobar en el tomo II de esta obra, coincidió en la condena de la "barbarie" y el elogio de otra sensibilidad, la "civilizada".

La identificación de la "barbarie" con "el desorden de los instintos" es, en otras palabras, una manera de dar nueva vida a lo que la tesis sarmientina angostó en demasía. Para los contemporáneos de época y clase del sanjuanino, la "barbarie" era una manera de ser

de todos los hombres en todos lados, en el campo como en la ciudad, una forma de sensibilidad que, como sostuvo en febrero de 1839 el diario montevideano "El Nacional", Bernardino Rivadavia había intentado reprimir en el Buenos Aires de 1825, *"liquidando la bárbara tradición del Carnaval"* y Juan Manuel de Rosas, en cambio, había restaurado *"entre sus bellas exhumaciones* [...] *en estos últimos años"*. (8)



El plan de esta obra comprende un primer tomo que analizará el apogeo de la sensibilidad "bárbara" ocurrido aproximadamente entre 1800 y 1860 —las fechas son meramente indicativas, pues cualquier fijación estricta es imposible en la historia de la cultura— y a la vez mostrará las primeras grietas en el muro, las formas que asomaban ya de la sensibilidad que se tornó dominante a posteriori. La justificación del corte en la década de los sesenta la haremos en el tomo II, cuando presentemos la sensibilidad "civilizada".

Cada uno de los tomos irá precedido de un breve estudio sobre el entorno geográfico, demográfico, económico, social y político que enmarcó las dos formas culturales. No creemos que esos entornos diferentes hayan engendrado las dos sensibilidades, pero llaman sí la atención los nexos, la funcionalidad que existió entre la economía de la abundancia con las "plétoras" de ganado vacuno de 1800 a 1860 y la sensibilidad valoradora del placer y el juego, así como los vínculos que se fueron trabando entre el Uruguay cuasi burgués de 1890 y la represión del ocio y la sexualidad.

Esos capítulos introductorios serán, entonces, el tributo que pagaremos a esa visión de la historia que todo lo interrelaciona pues no concibe que algo del hombre sea ajeno a la globalidad que el hombre es.

El que una sociedad admita el llanto más fácilmente que otra, de alguna manera puede estar conectado con su demografía, así como el que una cultura valore más la agresividad que otra tal vez se relacione, entre otras cosas, con su paisaje.

CAPITULO I
EL ENTORNO

1. *El paisaje "sin reglas"*

Una primera comprobación: la naturaleza dominaba al hombre.

El Uruguay de 1800 o 1860 no tenía casi puentes, ni un solo kilómetro de vías férreas, los ríos separaban las regiones en el invierno durante meses, las diligencias demoraban cuatro o cinco días en unir Montevideo con la no muy lejana Tacuarembó.

La noche era invencible. Las velas alumbraban poco y el gas, recién instalado en 1856, iluminaba escasas cuadras de la Capital desde su nauseabunda usina. El calor y el frío eran ingobernables; el carbón vegetal y la leña, únicas fuentes de calefacción, aliados con los ladrillos calientes en las camas, resultaban insuficientes en invierno. El frío era el estado natural de todos los habitantes entre mayo y setiembre y por eso deseaban tanto "el veranillo de San Juan".

El ojo contemplaba muy pocas cosas que se debieran al hombre. Los sembrados eran pequeñas islas verdes en torno a no más de diez villas y ciudades. Lo edificado en éstas era escaso y la naturaleza se colaba, penetraba, por doquier, y la continuidad de la edificación no era frecuente sino en torno a las plazas principales. Luego de la Guerra Grande, dirá Juan L. Cuestas: *"Los pueblos parecían aldeas, las calles sin empedrado, donde los pastos crecían a la altura de un hombre.* [...]" (9)

Pero no eran solo las cosas del hombre las escasas, lo era también el hombre, como que el país en 1800 tenía unos 20 ó 30 habitantes y en 1860 no más de 230.000. La densidad, ni siquiera un habitante y medio por km2, demuestra que la presencia humana era rara, infrecuente en el paisaje.

La medición del tiempo, ese supremo factor distorsionador de la naturaleza, estaba regulada en el Montevideo de 1850 más por las campanadas del reloj de la Iglesia Catedral y los toques de oración que por

los enormes y raros relojes de bolsillo que pasaban como joyas de generación en generación. El tiempo estaba determinado por la altura del sol, sobre todo porque los trabajos predominantes —en la campaña y aun en la ciudad— se realizaban siguiendo el reloj biológico de la madrugada, la mañana, el mediodía, la hora de la siesta y la tarde. Unicamente los saladeros, durante la zafra, violaban esta regla.

La naturaleza era agresiva con el hombre. Los ríos no se podían vadear sino en puntos determinados y sus saltos y corrientes no habían sido disciplinados. Las ciénagas, los esteros y los bosques abundaban. (*)

Eran también numerosos los animales salvajes, al grado de que el litoral del Río Uruguay fue calificado en 1859 por el marino norteamericano J.A. Peabody, como *"la mejor región de caza que haya visto nunca"* (11). Venados, carpinchos, gatos monteses, jabalíes, zorros, lobos, garzas, pavas de monte, avestruces y hasta pumas (**), poblaban densamente sus respectivos habitats.

Los perros cimarrones volvían difíciles los desplazamientos del hombre y azarosa la vida del ganado menor. Un francés creyó verlos en 1845, desde su estancia en el departamento de Colonia, organizados en bandas que atacaban a todo el rodeo nacional: *"De noche acampábamos en los valles, cerca de los bosques* [...] *Ante todo, rodeábamos el campamento de grandes cantidades de leña a la que prendíamos fuego cuando venía la noche. Era una medida de seguridad indispensable contra el ataque de manadas de perros convertidos en salvajes. A veces, sorprendíamos a distancia un cuerpo de ejército de cimarrones alineados circularmente en batalla. Los dos guías, colocados a la cabeza del semi-círculo avanzaban lentamente* [...] *Después* [...] *la carrera de los perros adquiría una velocidad progresiva* [...] *encerrando al pequeño grupo de ganado en un círculo fatal. Allí comenzaba una batalla en regla* [...] *Un perro, dos, tres o cuatro, lanzados sobre los cuernos de un toro, de una vaca, caían destripados* [...] *Pero era preciso ceder al número y era raro que un solo individuo, vaca o jumento, saliera sano y salvo* [...] *Entonces los perros victoriosos se instalaban en el campo*

(*) El ingeniero José María Reyes, en su "Descripción geográfica del territorio de la República Oriental del Uruguay", de 1860, citó no menos de 24 grandes especies arbóreas. (10)

(**) Los españoles de la época colonial y el Anuario Estadístico de nuestro país en 1885 llamaban a los pumas, "tigres".

de batalla y devoraban sus víctimas hasta que no quedaban mas que huesos esparcidos". (12)

El Gobierno de Manuel Oribe, abandonadas muchas estancias durante la Guerra Grande y reproducidos esos perros salvajes, tuvo que ordenar a sus comandantes departamentales varias matanzas. En Colonia, en 1850, fueron muertos 3.034; en "*el solo Rincón del Tacuarí, departamento de Cerro Largo, fueron sacrificados en 1852 trece mil perros cimarrones...*" (13)

También era salvaje el ganado vacuno. Descuidado en las grandes propiedades de la primera mitad del siglo XIX, abandonado a su suerte durante las permanentes guerras civiles, un tercio o la mitad se hallaba "alzado" o "cimarrón" en los montes y llanuras, tan bravío como peligroso para las peonadas que querían recuperarlo.

* * *

El aspecto de Montevideo merece una consideración especial. Era la Capital, el primer puerto natural del Río de la Plata y el receptáculo de la fuerte inmigración francesa, italiana y española que llegó a partir de 1835. Uno esperaría hallar allí un paisaje más humanizado. Lo estaba, sin dudas, en relación al rural, pero, ¡cuán poco en relación al de hoy!

Los huecos —baldíos dentro del pequeño casco edificado que concluía en 1857 no mucho más allá de la Plaza Independencia— existían a cada paso. En los manantiales que estaban al costado del Teatro Solís, en 1856 se cazaban chorlos y "*becacinas*"; fuera de los portones, es decir, de la Plaza Independencia, las perdices se amontonaban "*como pedregullo*", así como en los alrededores del Cementerio Central, en Ramírez, Punta Carretas y la actual Avenida D. Fernández Crespo. Crecían enormes cardos un poco por todos lados pero eran famosos los de las calles Yaguarón y Ejido (14). Los pantanos abundaban y se cegaron —por muy poco tiempo— a raíz de la epidemia de fiebre amarilla en 1857.

Hasta 1868, en que tal vez un edicto policial logró prohibirlos definitivamente, los cerdos merodeaban en las calles, así como hasta mucho más tarde se abrieron tambos. Las piaras a veces escapaban entre la algazara de los niños y herían y chillaban y... ensuciaban. Los hombres a caballo andaban frecuentemente al galope a pesar de las

medidas policiales.

Montevideo era también una ciudad de olores fuertes. Todo conspiraba para producirlos.

Era costumbre de muchos de sus habitantes orinar y defecar en las calles y en ciertos huecos, que se hicieron por ello famosos. Tal hecho hizo que la Junta de Higiene propusiera en 1855: *"Para que en las calles no haya charcos de orines y de inmundicias se prohibirá hacer necesidades en ellas, y para conseguirlo se fijarán avisos en aquellos parajes donde se haya hecho costumbre orinar y se encargarán celadores para la vigilancia"*. (15)

Recién hacia 1856-57 comenzaron a funcionar los primeros caños maestros que cubrían sólo determinadas manzanas del casco urbano. Algunos, además, no llegaban al mar y otros estaban rotos en partes de su trayecto. La norma de las buenas construcciones era el pozo negro y la letrina, la de las mediocres y malas, echar las deyecciones *"simplemente a la calle, o en el mejor de los casos transportarlas a la costa más próxima y arrojarlas al mar"* (16). Todavía en febrero de 1869, *"las aguas sucias"* de estas casas eran recogidas en *"pipas"* por carreros que arrojaban *"algunos baldes [...] cuando no caben [...] a la calle"*, y en Rincón y la Plaza Constitución había aguas servidas, pues varios *"cañitos"* salían de las casas hasta concluir directamente en la calle (17). A veces ocurría que los pozos negros infestaban los aljibes. En 1859: *"El agua de aljibe de una de las casas de Montevideo empezó a enturbiarse. De acuerdo con la práctica seguida en tales casos se resolvió el desagote a fin de extraer el limo del fondo. Pero la tarea resultaba inacabable, porque a medida que los peones extraían sus baldes, volvía a llenarse el fondo por efecto de abundantes filtraciones de una de las paredes del aljibe, y llevándose adelante las indagaciones se vino a descubrir que a una vara del aljibe existía un enorme pozo negro y que era de ese pozo que salían las filtraciones!"* (18).

Las fuentes de los olores eran variadas.

Montevideo, depósito de los productos de un país ganadero —cueros, abundante carne, tasajo— ya desde el período colonial gozaba de mala fama por el olor de los cueros apilados en los huecos, por la carne putrefacta tirada en las calles por haber caído de carros que la conducían a los expendios y que nadie recogía dado su escaso valor, por los mataderos demasiado cercanos al casco urbano, al grado que el Cabildo en noviembre de 1800 compartió la opinión de los *"faculta-*

tivos" y atribuyó a la abundancia de las "*exhalaciones* [...] *la principal causa de las epidemias temporales que se padecen, de que la tierna juventud se críe enteca y débil* [...]" (19)

La matanza de los numerosos perros abandonados o salvajes (o rabiosos) por los celadores de la policía, provocaba también "*exhalaciones*". Los cuerpos de los perros eran abandonados en las calles días enteros y en el verano la prensa comenzaba su retahilla de quejas. Así, por ejemplo, en la esquina de Río Negro y Durazno había el 15 de febrero de 1869 "*cuatro enormes mastines en completo estado de putrefacción que obligan a los transeúntes a cambiar de dirección tapándose las narices a cinco cuadras a la redonda*". (20)

Y para concluír con este recuento, no olvidemos los "vapores" que salían en 1828 de las tumbas mal cubiertas en las iglesias y los cementerios, así como —¿por qué las fuentes sólo mencionan los olores desagradables?— los que también emanaban de las flores y la densa vegetación en zonas importantes de la ciudad. (21)

La fiesta de los sentidos no solo se nutría de olores.

Las fuentes de sonido eran escasas y casi todas naturales: el hombre, los animales, el agua, el viento y las tormentas; sólo los carros y carretas con sus golpes sobre alguna calle empedrada escapaban a esta regla. Pero en realidad lo que volvía fino y alerta al oído era su experiencia del silencio.

En otras palabras, el hombre no había logrado desplazar al paisaje natural en la ciudad mas grande del país: piaras de cerdos, perros salvajes, tal vez rabiosos, vivos o putrefactos, perdices, orines y excrementos, pantanos, flores silvestres, cardos y prolongados silencios, eran el variado nutriente cotidiano de los sentidos del montevideano.



¿Cómo influye en nuestra forma de vivir lo que alimenta siempre nuestros sentidos, percibir todos los colores, la rotundidad de la noche, la invencibilidad del frío, captar un mundo de olores fuertes, de paisajes que, se sabe, ocultan peligros, de silencios quebrados sólo de tiempo en tiempo?

Según el naturalista español Félix de Azara, el entorno geográfico de 1800 hacía que los habitantes de la Banda Oriental no vieran "*reglas en nada, sino lagos, ríos, desiertos y pocos hombres vagos y des-*

nudos corriendo tras de las fieras y los toros", por lo cual se acostumbraron a "*lo mismo y a la independencia: no conocen medida para nada, no hacen alto en el pudor...*" (22).

No sé si se puede decir mejor un probable efecto del mundo que captaban aquellos orientales. La variedad cromática, la ejercitación del olfato, las descargas de adrenalina ante lo que ocultaban esas malezas presentes por doquier, la noche más noche, el silencio inmenso, ambientaron el uso alerta y permanente de los sentidos, incluídos aquellos que la civilización hace perecer: el olfato, el oído, el tacto. No solo se miraba, también se palpaba, se olía, se escuchaba. Cuando veamos a esos hombres conducirse de modo que nos parezca incomprensible, su no tener "medida para nada" ni hacer "alto en el pudor" o el juego, recordemos, no para explicarlo, sino para añadir otra pincelada al cuadro, este paisaje.

2. *Una demografía de "excesos"*

Los Anuarios Estadísticos asignan al primer año cuya tasa de natalidad conocemos con precisión para todo el país —1880—, casi un 50 por mil de nacimientos. Demográficamente considerado, ese es casi el nivel máximo que los especialistas admiten en una población occidental. Cierto que nuestros primeros estadígrafos nos advierten que esa tasa no es cierta, por cuanto al funcionar por vez primera el Registro Civil en 1879, muchas familias católicas se resistieron a anotar sus hijos en él y sólo lo hicieron al año siguiente, inflando, entonces, los resultados. La tasa de natalidad de 1881 es más real: 45 por mil. El escaso descenso percibido confirma la impresión de una natalidad desbordante, nada que ver con lo que acontece entre 1970 y 1974, cuando nace solo el 19,9 por mil. (23)

Natalidad alta equivalió a población joven.

Obsérvese la evolución del grupo etario 0-14 años, sobre todo en Montevideo, departamento que los Censos permiten conocer mejor que el resto del país, en este y otros problemas demográficos. (Ver página siguiente).

En Montevideo los porcentajes de este grupo son menores que en el interior del país entre otras razones por la temprana influencia de los inmigrantes, casi todos hombres jóvenes pero mayores de 14 años.

PORCENTAJES DE LOS HABITANTES DE 0 A 14 AÑOS

Años	Montevideo	Uruguay
1843 (*)	33,25	
1884	37,68	
1889	34,43	
1908	31,46	40,9
1930	25,39	
1975	23,60	27.—

Si comparamos 1975, en que Montevideo poseía un 23,60% de sus habitantes menor de 14 años, con el promedio de los tres recuentos de población del siglo XIX —1843, 1884 y 1889—, un 35,12%, deducimos que hasta 1890 había en Montevideo un tercio *más* de niños en relación a la población total que en 1975.

Veamos ahora la evolución de la edad media de la población uruguaya desde que tenemos datos. Tal vez así podamos detectar el peso de los jóvenes en general.

EDAD MEDIA DE LA POBLACION EN AÑOS (24)

Años	
1889-1895: promedio de 13 departamentos	17,41
1908	22,8
1963	31,7
1975	33,1

La edad media de la población se duplicó desde 1890 a 1975, o dicho de un modo más sugestivo, los jóvenes en el siglo XIX tenían el doble de oportunidades de influir sobre la sensibilidad y las conductas de la sociedad, u hoy tienen la mitad de esas oportunidades.

Debido a que la población toda era joven, los puntos de comparación para advertir las etapas de la vida del hombre eran diferentes a los actuales. La madurez y la vejez se iniciaban antes. El médico Bartolomé Odicini encontró por ello natural la grave enfermedad y muerte de su pariente, el masón católico Joaquín de la Sagra y Périz en 1851, a

(*) El recuento de población de Montevideo realizado por su Jefe Político Andrés Lamas en octubre de 1843, es el único que alude al grupo etario 0-16 años, los demás se refieren a 0-14 años.

la *"edad avanzada de 67 años"*, a dos de comenzada la tercera edad para nuestro criterio... (25)

El envejecimiento de la población, un hecho que los cuadros precedentes atestiguan, es una realidad perceptible en el Uruguay a partir de 1880-90 (*). Anteriormente, en la época de la sensibilidad "bárbara" esa población era tremendamente joven. ¿Cómo no pensar que debieron existir lazos importantes entre, por ejemplo, el primado de lo lúdico y los "excesos" sexuales de esa sensibilidad y la juventud reinante en la sociedad?

* * *

"Excesos" de natalidad, pero también de mortalidad.

Observemos la evolución de la tasa de mortalidad por mil habitantes en Montevideo.

TASA DE MORTALIDAD POR MIL HABITANTES EN MONTEVIDEO

Años	Tasa	Porcentaje de descenso
1860	28,91	
1870-72	28,92	
1876-78	28,67	
1860-78	28,80	
1881-85	25,26	En relación a 1860-78: 12%
1886-90	25,17	
1891-95	18,65	En relación a 1886-90: 26%
1896-98	16,22	

En 1970-74 esa tasa alcanzó para todo el país el 9,9 por mil habitantes.

Por lo que se aprecia en el Cuadro, la baja de la mortalidad es importante recién a partir del quinquenio 1881-85 y sobre todo del quinquenio 1891-95, manteniéndose casi estable, en cambio, entre 1860 y 1878, de lo que deducimos que esa, o algo más alta, debió ser la mortalidad anterior a 1860.

(*) Precisamente, a partir de 1886 desciende la tasa de natalidad en Montevideo. Así, mientras la tasa de natalidad por mil habitantes en la Capital era en el quinquenio 1881-85 del 43,07, en el siguiente, 1886-90, cayó al 37,49, tendencia al descenso que de ahí en adelante se mantuvo casi ininterrumpida.

Un 30 por mil de mortalidad en el Uruguay de 1860 nos acerca —aunque, es cierto, no nos iguala— a la elevadísima mortalidad de los siglos XVII y XVIII en Europa, ya que en la Francia de los Luises XIV y XV oscilaba entre el 28 y el 38 por mil, si olvidamos las alzas espectaculares en los períodos de epidemias y hambrunas.

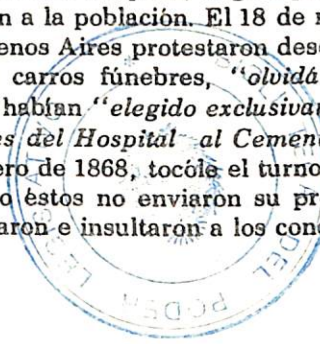
También la mortalidad del Montevideo de las seis primeras décadas del siglo XIX se acentuaba durante las epidemias.

Entre marzo y junio de 1857 la fiebre amarilla diezmó, literalmente, a la Capital. El médico e historiador Washington Buño estima que de unos 20.000 habitantes probables del casco urbano de ese año, 2.500 o algo menos, fallecieron de fiebre amarilla. (27)

Entre diciembre de 1867 y febrero-marzo de 1868, se desarrolló la primera gran epidemia de cólera en Montevideo, la que alterara tanto el Carnaval como la guerra civil. Las víctimas "oficiales" —siempre menos que las reales— alcanzaron a 1.947, un 2% de los habitantes calificados de urbanos en la Capital. Otra forma de valorar la incidencia de la peste en la mortalidad global del período, es comparar la mortalidad de 1867 y 1869 —años virtualmente sin cólera, con 3.000 defunciones anuales— con la de 1868, cerca de 5.600 defunciones, o sea que la peste hizo crecer la mortalidad un 87%. (28)

En los meses finales de 1872 y comienzos de 1873, ocurrió la segunda epidemia de fiebre amarilla, mucho menos mortal que la primera. Las víctimas oficiales fueron 471, un 0,45% de la población urbana del departamento. Y, por fin, en 1886-87, sucedió la última gran epidemia en la ciudad —otra vez de cólera— con 451 defunciones, un 0.30% de su población. (29)

El recuento testimonia el descenso de la mortalidad por las epidemias hasta su desaparición en 1887; también el terror de 1857: uno de cada diez habitantes fallecidos. Aquella cultura tan dada a la exhibición de la muerte, como observaremos después, llegó a prohibir los velatorios para no alarmar más aún a la población. El 18 de marzo de ese año, los vecinos de la calle Buenos Aires protestaron desde un periódico porque los conductores de carros fúnebres, *"olvidándose que hay otras calles en Montevideo"*, habían *"elegido exclusivamente aquella para transportar los cadáveres del Hospital al Cementerio"* (30). Once años después, el 20 de enero de 1868, tocóle el turno a los vecinos de la calle Santa Teresa. Pero éstos no enviaron su protesta al periódico; más expeditivos, apedrearon e insultaron a los conducto-



res de los carros fúnebres e hicieron saber que estaban dispuestos a no dejar pasar más por enfrente de sus casas aquella "carreta fantasma" uruguaya que en el reciente empedrado de la ciudad anunciaba la muerte a todas las horas del día y de la noche. (31)

En períodos normales, a los habitantes de 10 a 40 años los mataba sobre todo la "tisis", ya que en 1875-76, por ejemplo, del 67 al 70% fallecieron por esa causa. Era el reino de las enfermedades infecto-contagiosas ya que, dada la juventud de la población, el cáncer se colocaba como causa de mortalidad en último lugar. (32)

Los testimonios más inesperados de época revelan la frecuencia de la muerte.

Hoy podemos burlarnos del escritor Daniel Muñoz quien en su novela "Cristina", de 1885, hace morir al joven rico, bondadoso y agraciado, cuya novia lo adora, de tuberculosis entre la lujuriosa vegetación de una quinta fluminense; y tal vez reírnos de las heroínas de ópera que expiraban cantando y... tosiendo, la más famosa, Violeta, en "La Traviata". Pero a los contemporáneos de esas obras estos rasgos "románticos" —¿lo eran?— les debieron sonar como hechos de tremendo y hasta tal vez desagradable realismo.

Hemos analizado los 31 avisos del exterior publicados por el diario "El Siglo" en diciembre de 1869. El 71% son anuncios de medicamentos, hecho ya significativo. El 45% se recomendaban sobre todo como fortificantes y tónicos contra la "*consunción*" y "*debilidad*", y el 41% como útiles para las vías respiratorias. Las enfermedades venéreas —tan terribles en la época— ocupaban un modesto tercer lugar, con el 27% del total de referencias. Débese advertir que era norma el medicamento de variados fines, los "elíxires" universales.

La correspondencia privada, la del clero en particular, un personal casi adicto a la muerte, rebosa de referencias a enfermedades, moribundos y decesos. Cuando el sacerdote Rafael Yéregui le escribe desde Montevideo a su Obispo Jacinto Vera en Roma, en 1877, además de noticiarle los hechos destacados en la vida de la Iglesia y el país, concluye con referencias como ésta del mes de febrero: "[...] *La hermana de Sánchez* [...] *estaba aquí con la madre por motivos de salud; pues, bien, cuando menos lo pensaba y hallándose en el Liceo le vino un vómito de sangre en el cual se quedó, apenas, me dicen, que alcanzó la absolución que le dio Soler. El mismo sábado de madrugada se murió el Sr. Susviela, Dn. Julián. Cuando llamaron* [*al cura*] *ya era tan tarde*

que apenas alcanzó la extremaunción con omisión de las oraciones. Por último, esta mañana a las 5 falleció el Dr. Narvaja sin alcanzar la absolución [...] ya lo creían mejor y repentinamente se les empeoró".

Ante la frecuencia de la muerte resulta lógico el saludo inmediato a este texto: *"Por lo demás, no ocurre nada de particular"*. (33)

Pero no todos tenían las mismas oportunidades de morir, valga la paradoja. De seguro primero estarían los pobres, pero de ellos sólo hablan las estadísticas de las epidemias para culparlos de originarlas. En cambio, las estadísticas siempre hablan de los niños, ellos eran los protagonistas de la muerte.

PORCENTAJE DE MORTALIDAD DE NIÑOS PARVULOS Y/O MENORES DE 10 AÑOS DENTRO DE LA MORTALIDAD GENERAL EN MONTEVIDEO (34)

Período	Mortalidad niños
15 días de marzo 1836	53
8 días enero 1839	65
Diciembre 1853	69
1860-64	50
1865-69	48
8 días marzo 1867	49
1870-72	55
8 días enero 1872	57

De 1881 a 1893, y en todo el país, el porcentaje de niños menores de diez años en el total de muertos alcanza un promedio, dentro de cifras con muy pocas variantes, del 51% (35). El dato puede retrotraerse el período colonial: en el San Carlos de fines del siglo XVIII, los registros parroquiales muestran que el 50% de las defunciones son de niños (36).

La mitad de los muertos, entonces, eran niños.

Y de los numerosos hijos que las familias tenían, ¿cuántos sobrevivían? ¿acaso dos tercios, como declararon las madres al censor en 1908, o menos, ya que las condiciones sanitarias mejoraron sólo a partir de 1894, entre otras cosas, por la conjuración del crup diftérico?

Conocemos lo que sucedió a una familia de la clase dirigente. El matrimonio formado en enero de 1818 por Francisco Solano Antuña y Manuela Labandera tuvo 16 hijos: dos fallecieron antes de cumplir un año, dos antes de los dos años, dos antes de los seis años, uno de

16 años y otro de 29. Ocho, la mitad exactamente, en vida de su padre, y seis, casi el 40%, antes de los diez años.

Vale la pena releer el Diario de Francisco Solano Antuña y enterarse de la "fiesta" de la vida y de la muerte, ejemplo cabal de esta demografía de demasías; en qué se convirtió su matrimonio y su vida. Veámoslo acelerando la cámara:

24.7.1792	Nace Francisco Solano Antuña.
7.1.1818:	Se casa a los 24 años con Manuela Labandera, de 21 años.
18.10.1818:	Nace su primer hijo, Paulino Lucas.
20.11.1818:	Fallece su primer hijo, al mes de nacido.
7.11.1819:	Nace su segundo hijo, María del Carmen Florentina.
17.7.1821:	Nace su tercer hijo, María Luisa Dolores.
5.9.1822:	Nace su cuarto hijo, María del Pilar Lorenza.
19.11.1823:	Nace su quinto hijo, José María Félix.
31.1.1825:	Nace su sexto hijo, María Mercedes Petrona.
10.1826:	Nace su séptimo hijo: María Rosaura.
25.3.1828:	Nace su octavo hijo: Emilia.
1828:	Muere Emilia, su octavo hijo de siete meses en Buenos Aires.
16.8.1829:	Nace su noveno, hijo Francisco Solano Ventura.
5.11.1830:	Nace su décimo hijo, Julio.
16.2.1833:	Nace su undécimo hijo, Emilia Pascualita.
18.8.1834:	Nace su duodécimo hijo, Celio Augusto Pablo.
2.3.1836:	Muere de escarlatina su duodécimo hijo, Celio de año y medio.
22.3.1836:	Muere de escarlatina su noveno hijo, Francisco Solano, de 6 años y 7 meses.
9.4.1836:	Muere de escarlatina su décimo hijo, Julio, de 5 años y medio.
7.4.1836:	Nace su décimo tercer hijo, Juan Camilio.
5.2.1838:	Nace su décimo cuarto hijo, Ramiro.
5.4.1839:	Muere su décimo cuarto hijo, Ramiro de 14 meses.
17.3.1840:	Nace su décimo quinto hijo, Alfredo Patricio.
10.9.1841:	Muere su sexto hijo, "Mercedltas, de 16 años, 7 meses y 10 días", según cuenta exactamente el padre.
28.9.1841:	Nace su décimo sexto hijo, Francisco Tomás Octavio.
22.5.1851:	Muere su cuarta hija, Pilar, de 29 años, en Buenos Aires.
5.10.1858:	Muere Francisco Solano Antuña, a los 66 años (37).

La muerte de los niños, entonces, es normal en esta cultura. Carlos María Ramírez no hace un barato melodrama cuando en su disfrutable novela "Los amores de Marta", publicada en 1884, adjudica a la rica pareja de ancianos protagonista, la muerte sucesiva de "*nueve hijos [...] en sus brazos*" (38). Los diarios permanentemente daban

cuenta de las enfermedades y la muerte de los niños, y los cementerios se cubrían de lápidas donde se podía leer: *"Los seis ángeles murieron del crup en 1866"*, en secuencia que hoy acongoja: *"María, 6 de junio; Clara, 16 de junio; Carmen, 19 de junio; Julia, 14 de julio; Joaquín 26 de agosto; Elvira, 4 de setiembre"*. (39)

Morían de enfermedades infecto-contagiosas. La viruela en 1873 había provocado en Montevideo el 37% del total de fallecidos (40); en 1875 el porcentaje descendió al 6, pero de esos muertos, ahora sí lo sabemos, el 72% tenía menos de diez años (41); la misma cifra se repite casi igual en diciembre de 1834 y enero de 1835, según datos proporcionados por el Cura de la parroquia del Cordón en Montevideo, ya que la *"viruela natural"* atacaba sobre todo a los niños, el 75% de los casos se refería a menores de seis años (42). Difteria, sarampión, escarlatina, la temible gastroenteritis en los meses de enero, febrero y marzo, *"las enfermedades del aparato respiratorio, sobre todo la bronconeumonía"*, se enumeraban a continuación por el Dr. Joaquín de Salterain en 1893 (43). La difteria era entre todas *"el terror de las familias"*, como recordaban todavía los médicos del Novecientos (44), tal vez por la angustia que provocaba el ahogo de los hijos pequeños. Todavía en 1907, José H. Figueira, autor del "Libro Tercero de Lectura", creyó educativa esta un tanto aterrorizadora "lección" titulada "La Difteria".

"Pobre Heriberto! Aun me parece verle y que estoy jugando con él. Le conocí el año pasado. Tendría entonces unos 6 años de edad. Era un niño fuerte, sano, alegre, bueno y muy inteligente. Nadie hubiera dicho, al ver su robustez, que se moriría tan pronto. Sin embargo, enfermó de difteria y fueron inútiles todos los esfuerzos que por salvarle se hicieron [...] *Dicen que el niño contrajo la enfermedad en casa de una familia amiga* [...] *¡Qué terrible enfermedad es la difteria! ¡Qué pocos son los que se salvan de ella! Y es a los niños a quienes ataca de preferencia. Con razón mis padres no consienten que yo vaya a ninguna casa donde haya enfermos de difteria* [...] *Yo seguiré este sabio consejo, porque no deseo el triste fin del desgraciado Heriberto"*. (45)

¿Que efectos tenía sobre las conductas y la sensibilidad de las gentes esta altísima tasa de mortalidad, el triple de la de hoy, que se cebaba principalmente con los niños? ¿Qué experimentó un padre como Francisco Solano Antuña ante la muerte de la mitad de sus hijos? ¿La frecuencia de la muerte de los otros no banalizaría el hecho? Lo evi-

dente es que la muerte fue una circunstancia familiar en casi todo el siglo XIX uruguayo, sobre todo en sus ocho primeras décadas. Como en el siglo XVIII europeo, los fieles católicos pasaban en Montevideo más tiempo en las iglesias por funerales que por lecciones de catecismo (46). Un periodista escribió en octubre de 1869, en inusual muestra de comprensión de esos datos imperceptibles por obvios que toda cultura posee: *"La juventud y la muerte son cosas tan diferentes y opuestas que su unión nos parecería un suceso monstruoso e increíble si no estuviéramos acostumbrados a verla con frecuencia"* (47).

La actitud de la sensibilidad "bárbara" ante la muerte, tan chocante para la sensibilidad "civilizada" que es, en parte, la nuestra, como analizaremos más adelante, muy probablemente se nutrió en esta demografía de demasías. La relación, que nos parece "distante", de los padres con los hijos, también puede encontrar en estos hechos un marco explicativo. No se contempla en vano tanto morir.



"Demasías" en la natalidad, en la mortalidad y también en el índice de masculinidad provocado por la abundante inmigración de hombres.

Si el hombre era un ser raro en el paisaje, como hemos comprobado, más todavía lo era la mujer, particularmente en la campaña, pero no solo en ella ya que la Capital tenía también más hombres que mujeres. El índice de masculinidad que permite calcular el Censo de 1860 da una cifra de 124 hombres cada 100 mujeres en todo el país, número que en ciertos departamentos ganaderos, Durazno, Salto, Tacuarembó y Cerro Largo, trepa por encima de los 140.

Cincuenta y seis años atrás, las cosas no eran muy diferentes.

Conocemos la "matrícula" y el "padrón de almas" que levantaron las autoridades españolas en 1805 en la "villa" de San José y su zona de influencia rural, y en la "parroquia de la Santísima Trinidad y su distrito", actual Flores. Figuran allí, discriminados, los cabezas de familia, sus hijos, los esclavos, los agregados, a veces diferenciados, los peones. He aquí los resultados de lo que interesa a esta problemática. (Ver cuadro en página 31).

Juega en estos dos casos un papel destacado, más que la inmigración, el otro hecho que hacía de esta cultura una cultura masculina: la

INDICE DE MASCULINIDAD EN 1804

"Villa de San José"	119
Zona rural	141
"Santísima Trinidad", pueblo y "chacras"	209

ganadería, actividad rechazadora de la mujer. Por eso es que entre los esclavos, peones y agregados del interior de San José y el pueblo y las chacras de Flores, el índice de masculinidad se eleva a 212, un poco más de dos hombres por cada mujer (48).

¿Qué efectos pudo tener este hecho sobre la sensibilidad y las conductas de la sexualidad? ¿Los raptos y cierta poliandría vigente en el medio rural, la relativa libertad de "movimientos" de la mujer montevideana, se vinculan a esta circunstancia? ¿La virtual ausencia de la mujer en esa sociedad rural masculina, no habrá contribuido a alimentar la alta cuota de agresividad que encontramos, por ejemplo, en la vida política?

3. *Economía y sociedad: "la libertad física" de los de abajo*

Señalemos al comienzo algunos rasgos claves de la estructura económica del Uruguay en la primera mitad del siglo XIX. Poseía el mayor número de vacunos y yeguarizos por habitante en el mundo —35 vacunos y casi 7 yeguarizos en 1862, por ejemplo (49). Sus exportaciones derivaban en lo esencial de esas mismas especies, en particular de la primera; así, en 1830 los cueros secos y salados vacunos y equinos representaron el 69% del valor total exportado, el tasajo el 15% y las astas, crines y sebo el 4%, en total, el 88% (50). En 1862, los hechos poco han cambiado: el porcentaje alcanza al 80, aunque la distribución no es la misma, los cueros ahora aportan sólo el 35% al valor total ya que cuentan también otros productos saladeriles, tales las gorduras vacunas. De cualquier manera, cueros vacunos y productos saladeriles derivados del vacuno protagonizan la exportación. Esto no cambiará hasta la década que se inicia en 1880, cuando la lana los desplace de ese puesto (51).

El tercer hecho económico clave deriva de lo que los hombres del

siglo XIX llamaron "plétoras" de ganado, es decir, el "sobrante" de miles de vacunos que quedaba en las estancias sin ser colocado en los saladeros o se vendía sólo por su cuero, ante la demanda rígida de carne de esta industria. Los saladeristas no podían comprar toda la producción vacuna anual del Uruguay en paz, ya que los mercados consumidores de su duro y oloroso tasajo estaban reducidos a Brasil y Cuba. El consumo interno, por otra parte, era incapaz de absorber más ese alimento ya que el Uruguay se contaba entre los países de dieta carnívora más altas y monótona del mundo: casi medio kilo por día y por habitante en el Montevideo de 1860 (52).

¿Qué tipo de sociedad puede esperarse de este marco económico? No una burguesamente disciplinada, por cierto.

La abundancia de carne, el principal alimento, su baratura en la capital, su a menudo ningún valor de cambio en el medio rural, facilitaban la vida de los sectores populares, no los forzaban, como en otras partes del mundo, a cumplir con la maldición bíblica, que suena tanto a patronal: trabajar para comer.

El Gobernador español de Montevideo, José de Bustamante y Guerra, sostuvo ante el Cabildo en noviembre de 1800: "[...] *el pobre no puede hallarse en este país en la triste situación de faltarle el alimento de la carne. Esta verdad es patente* [...] *por la notoria generosidad con que los vecinos, los dueños de los mataderos inmediatos, y aun los mismos abastecedores dan este alimento a los pobres necesitados, siempre que ocurren a pedirlo, de cuyo alivio se carece por falta de la abundancia que aquí tenemos en cuantas poblaciones que existen en las cuatro partes del mundo* [...]" (53).

En aquel Uruguay, la vagancia o la labor zafral como único empleo, eran probabilidades reales ante la baratura de la carne, las escasas necesidades que sentía la población rural, los salarios altos que debían abonarse a los "no propietarios" para que trabajasen, y la posesión por todos de caballos. ¿Cómo disciplinar a los pobres y obligarlos a servir cuando son jinetes, están armados y el alimento a menudo se les regala o lo toman?

Los sectores dominantes —tan poco dominantes en este plano, en verdad—, aquellos cuya voz siempre oímos por su virtual monopolio de las fuentes escritas en los siglos XVIII y XIX, juzgaron con odio y desprecio estos rasgos que no pudieron desterrar. Escribió al Consejo de Indias el memorialista anónimo de 1794: "[Los peones de estancia y

changadores] *libres pues e independientes de toda clase de potestad, acomodados a vivir sin casa ni arraigo, acostumbrados a mudar de albergue cada día, surtidos de unos caballos velocísimos, dueños de un terreno que hace horizonte, provistos de carne regalada, vestidos de lo necesario, con estar casi desnudos* [...]" (54)

Los viajeros y diplomáticos europeos que nos visitaban no salían de su asombro al percibir que aquí los pobres podían vivir sin trabajar o al menos sin trabajar tanto como en sus países. Eso les pareció en general, poco propicio para la "virtud". Dijo el inglés James Weddel, que nos visitó en 1822-24: "*La gente de las clases trabajadoras no se distingue por su laboriosidad siendo bastante adicta a la holgazanería y a la embriaguez* [...] *Con tres días de trabajo por semana, dada la baratura de las provisiones, les basta para mantenerse*". Resulta interesante la reflexión final: "[...] *casi no hay ningún europeo, por más trabajador que haya sido a su llegada, que no caiga en esta conducta de holgazanería*" (55).

Charles Darwin, el naturalista, reiteró el concepto en 1832: "*Hay un número tan grande de caballos y tal profusión de alimentos que no se experimenta la necesidad de la industria* [...]" (56).

En 1805, Venancio Benavídez, uno de los futuros héroes del Grito de Asencio de 1811, fue apresado por contrabando. Interrogado en el sumario sobre "*en qué se ejercitaba dijo que cuando no tenía una camisa se conchavaba para comprarla, y luego paseaba*" (57).

El problema para el desesperado patronato de esa primera mitad del siglo XIX era también que el paisanaje parecía no sentir más que las necesidades elementales, que nada había visto, leído o se le predicaba, de otros "consumos" y se conformaba con lo muy poco, pero vital, que el medio económico le ofrecía. Escribió el unitario Florencio Varela en 1834: "*Son más bien perezosos que activos; conociendo poquísimas necesidades se afanan poco por adquirir los medios de satisfacerlas; se contentan con ganar lo necesario y jamás piensan en atesorar, ni aún cuando tienen hijos...*" (58).

De tales características de la economía y la sociedad derivaban la "pereza", la "holganazería", y también la "insubordinación" de las clases populares, al decir de los sectores dominantes. Véase esta serie coincidente de diversos testimonios: el cónsul británico Thomas S. Hood en enero de 1825: "*La clase baja detesta el trabajo y la subordinación*" (59); el empresario inglés J.A.B. Beaumont hacia 1826-27:

"*Los gauchos, tanto aquellos de clase baja como de condición más elevada, se cuentan, quizás, entre los seres más independientes del mundo*" (60); el francés Arsenio Isabelle en 1830: "*Esa gran facilidad de subsistir, casi sin trabajo* [genera] *en ellos el nacimiento del espíritu de insubordinación*", añadiendo, con obvia desesperanza: "*Esta costumbre de la libertad física hará* [...] *que ningún gobierno monárquico pueda mantenerse entre esos pueblos*" (61); Charles Darwin en julio de 1832, observando una pulpería en el este de la Banda Oriental: "*Su apariencia* [la de los gauchos] *es chocante* [...] *Tienen impresos en su rostro todos los signos de la altivez y del desenfreno*". (62)

"Libertad física", "insubordinación", "independencia", "altivez" y "desenfreno" de los sin propiedad, generaban una estructura social con diferencias más bien tenues, o no apreciables a simple vista para hombres que habían visto o venían de la sociedad europea. Sostuvo en 1834 el cónsul francés R. Baradere: "[...] *indios* [...] *negros esclavos* [...] *blancos* [...] *Estas tres castas constituyen también las únicas distancias que existen en la sociedad*" (63).

Escribió en 1847, Bernardo P. Berro, el Ministro de Gobierno del Cerrito, desde "El Defensor de la Independencia Americana": "*Las clases de América están divididas por cortes mucho menos profundos que en Europa. La revolución de la independencia ha obrado poderosamente para aproximarlas unas a otras y confundirlas, y esto es de tal suerte, que en parte ninguna del mundo habrá mayor comunicación entre ellas, ni más fácil y frecuente paso de sus individuos de unas en otras. En América no se puede decir como en Europa: éste vivirá siempre en el desierto y vestirá siempre el traje campesino: este otro no se despojará jamás de su frac*" (64).

Coincidió con él, en medio de una polémica, aunque lo dijera con un innegable dejo de amargura, Manuel Herrera y Obes, el Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno colorado: los orientales eran "[...] *un pueblo en quién la revolución confundió todas las clases y en que basta el color blanco de la cara o el haber nacido en la tierra, para que todos se crean con iguales derechos a las consideraciones del gobierno y de la sociedad*" (65).

Veintiún años después, en 1868, lo confirmó el pastor inglés J.H. Murray, residente en el departamento de Colonia: "*En este país cada hombre sabe que el dinero no lo convierte en un caballero, en el*

sentido nuestro de la palabra, porque él ya se siente como un caballero''. (66)

No era solo la conciencia del propio valer en los de abajo, su ''insolencia'', al decir de los propietarios sobre todo extranjeros, era también que no había fáciles signos exteriores que distinguieran a los hombres entre sí. Nadie ''[...] *andaba en reparos para entrar a cualquier mesón a echar un buen trago* [...] *No por entrar en un café, o en la taberna, o en un fondín de mala muerte, nos va a hacer mejor o peor de lo que somos, esa es la verdad*'', dirá en 1893 en sus libros de recuerdos el hijo del Presidente Gabriel Antonio Pereira, refiriéndose a sus años adolescentes durante la década de 1850 (67). Confirma esta similitud de formas culturales que encubría las diferencias sociales, el anglo-argentino W.A. Hudson en ''La Tierra Purpúrea'', de 1885: ''...*aquí, el señor de muchas tierras e innumerables majadas se sienta a platicar con el asalariado pastor, pobre y descalzo, en su rancho lleno de humo, sin que los separe ningún sentimiento de casta*'' (68). La probable idealización de situaciones no impide apreciar la verdad de la afirmación esencial: las diferencias sociales no eran fácilmente visibles para hombres que estaban acostumbrados a distinguirse en Europa tanto por su nacimiento como por su fortuna, el acento con que hablaban, el traje que vestían, el tipo de alimento que consumían, la educación formal que poseían, las maneras y los hábitos. En el Uruguay ''bárbaro'' esos elementos uniformizaban, no distinguían.



La temprana inmigración que recibió el Uruguay a partir de 1835, no alteró en lo fundamental estos datos de la economía y la sociedad. Alguno tal vez hasta lo haya reforzado.

Los primeros inmigrantes, al menos, contagiaron tanto el amor al trabajo duro a los criollos como fueron contagiados por éstos del amor al ocio y la ''libertad física'' del cuerpo, una sensación desconocida en Europa. Aquí vinieron pocas comunidades enteras, con los párrocos a la cabeza, como sí fueron a la Argentina, por ejemplo. En el Uruguay de estos años, sobre todo el inmigrante solo, tendió a sentirse sin el viejo control social de su lugar de origen, a conducirse con la osadía de la individualidad descubierta, y este hecho facilitó su acuerdo con el criollo en pro de la ''libertad física''. Las clases altas lo percibieron.

La inmigración italiana y española, además, por provenir de regiones también ellas "bárbaras", al entender de las elites rioplatenses, recibía aquí, como sostenía el diario "La Tribuna" en marzo de 1867, *"la primera cepillada de la civilización, porque en esta como en muchas otras cosas tiene razón el Sr. Sarmiento* —agregaba el articulista— *cuando dice que esa gente viene a aprender a América"* (70). El inmigrante era para el sector propietario solo un poco más maleable que el criollo. El medio de inmediato le revelaba lo fácil que era vivir.

De todo lo que se deduce la dificultad para hacer trabajar a los de abajo con la sola coacción económica y social.



¿Qué implicaba este marco de referencias para la sensibilidad? ¿Tenía puntos de contacto con la actividad lúdica el trabajo rural hecho a caballo, al aire libre y en medio del despliegue de habilidad personal con el lazo y el cuchillo, estimulante de la autoestima; o tal insinuación peca por dejarse influir del punto de vista que las clases altas tuvieron en 1915 al negar la jornada de 8 horas a los peones de estancia? El hecho de que tan poco trabajo humano produjera tanta riqueza, ¿tenía relación con la propensión al ocio, la sexualidad franca, y la escasa racionalidad burguesa apreciables en esta cultura? Charles Darwin lo creyó así al vincular la *"profusión de alimentos"* y *"el número tan grande de caballos"* con el *"número de días feriados [...] incalculable"* y *"el desenfreno"*.

A contrario sensu, es probable que este tipo de estructura económico-social no fomentara ni el culto al dios burgués del trabajo ni la represión de "la carne". Los hombres que difundieron la sensibilidad "civilizada", como veremos en el tomo II de esta obra, fueron conscientes de que el mundo del "desorden" es uno solo, que todo se interpenetra. Como diría desde 1897 un maestro vareliano anticlerical a sus niños: *"La ociosidad es madre de todos los vicios"*, entre ellos el juego y el "desenfreno sexual", típicos de la "barbarie" (71). La Iglesia Católica, con esa sabiduría antigua que emana de su manejo de las almas, expresó el mismo concepto desde el siglo XVI. Lo sostuvo con expresión galana el primer Arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, en 1898: *"Por cuanto la ociosidad es la almohada del diablo y la madre de los vicios de la carne y de otros muchos males, procurar siempre* [...]

estar ocupados en cualquier trabajo útil". (72)

El Uruguay "bárbaro" dormía demasiado sobre "la almohada del diablo", la "ociosidad"; he ahí un probable marco explicativo de la actividad lúdica de sus habitantes, las innúmeras fiestas, el "libertinaje", los "excesos" frente al dolor y al placer.

Y, desde otro ángulo, ¿cómo influyó en el comportamiento del cuerpo y el alma, esa "libertad" derivada del vagabundeo y de trabajos en que se ejercitaba la musculatura y se ganaba seguridad psicológica con la destreza en el manejo del propio físico? ¿Favoreció esa "libertad" el desparpajo del cuerpo, que halló sus expresiones más notorias en el juego y la risa, omnipresentes en aquella cultura, como veremos más adelante?

4. *Ganadería y violencia física*

Esta fue una economía cuya producción se basaba en la matanza del ganado vacuno y cuyo sencillo instrumental consistía en cuchillo, lazo, boleadoras, desjarretador y, naturalmente, el caballo (73). El lector habrá advertido que éstas son también armas —y el caballo, aunque no parezca, la más obvia en el siglo XIX—; nada menos que las utilizadas hasta 1870, cuando estalló la Revolución conocida precisamente por su material bélico, como "de las Lanzas".

"Hombres sueltos" y peones de estancia en la campaña, peones de saladeros, mataderos y carnicerías en Montevideo, constituían la mayoría de la mano de obra. Vivían en una atmósfera de la que puede dar cuenta lo que vio el marino norteamericano J.A. Peabody el 30 de enero de 1859 en el saladero más grande de Montevideo, el de Samuel Lafone: "*Llegamos* [...] *y lo encontramos en plena faena. Una gran cantidad de ganado, digamos varios cientos, estaba encerrada en un gran corral; de éste se le conducía* [...] *a un corral más pequeño, y por otro pasadizo a un tercer corral, que podría contener veinte o treinta bueyes* [...] *Sobre una elevada plataforma fuera del tercer corral, había un hombre* [...] *tenía un lazo en la mano y girándolo dos o tres veces sobre su cabeza, tiraba el lazo corredizo con infalible precisión sobre la cabeza de un buey; el extremo del lazo iba a través de una polea a la parte inferior del corral estando sujeto a dos caballos que inmediatamente partían en ángulo recto arrastrando al pobre buey a to-*

da velocidad, generalmente sobre las rodillas. Al final, el hombre que había tirado el lazo se erguía con un cuchillo y mientras la cabeza del buey era mantenida firme por los caballos contra una viga colocada a través de la abertura, él se inclinaba y con un movimiento muy fácil pasaba el cuchillo por detrás de los cuernos. Había un leve temblor y todo había terminado; una o dos veces, cuando la espina dorsal no estaba completamente dividida, el animal pateaba un poco pero no oí ningún bramido [...] *Había algo terrible en la forma de despacharlos; dos o tres giros del lazo sobre la cabeza, una monótona orden a los caballos para que tiren, y cae el buey sobre las rodillas; en 3 segundos sus cuernos golpean la viga, se empuja el cuchillo y su cabeza cae* [...] *Había alrededor de catorce hombres empleados en desollar y manejaban sus cuchillos con gran habilidad: después de retirar el cuero, despellejaban la carne y el resto era entregado a otros hombres quienes la cortaban para llevarla a la grasería para ser cocida. La sangre, que por supuesto corre en torrentes, era recogida por una zanja profunda al pie de las plataformas* [...] *Los hombres que desollaban y llevaban la carne, estaban cubiertos de sangre de la cabeza a los pies: piernas, brazos, pies y cuerpo, todo igual. La cantidad a ser faenada hoy era de 550*" (74).

De lo que antecede, todos los testimonios han deducido que esta economía preparaba a su mano de obra para la guerra y los crímenes de sangre. Llama la atención la permanencia por más de un siglo de tal interpretación. El memorialista anónimo de 1794 sostuvo que: "[...] *acostumbrada la vista y las manos de aquellos hombres a ver correr ríos de sangre, a lidiar con fieras y a vivir entre ellas, se les endurece el corazón* [...] *juzgan de la vida de sus semejantes poco menos que de la vida de un novillo*" (75); el cónsul francés R. Baradere afirmó en 1834 del habitante de la campaña: "*Desde su más tierna infancia se ejercita en manejar el caballo* [...] *y su hábito de derramar sangre de los animales lo lleva a derramar también la de sus semejantes con indiferencia y casi con sangre fría*" (76); el periodista oriental Dermidio de María, coincidió en 1867 con estos planteos que no conocía: "*El asesino de campaña, acostumbrado a ver correr sangre desde que nace, clava un puñal en el pecho del hombre con la misma indiferencia que tendría para carnear un animal*" (77); y el Presidente José Batlle y Ordóñez en el Novecientos, al oponerse a las corridas de toros, dijo: "*Se ha creído encontrar, con acierto, sin duda, la explicación de la*

crueldad de una parte de nuestros paisanos y de su desprecio por la vida ajena, en las condiciones de su existencia, que los familiariza con la sangre por el sacrificio cotidiano y necesario de animales superiores, que se ven obligados a efectuar por sí mismos. De la misma manera se explica, en los pueblos primitivos, el carácter más dulce y apacible de las tribus dedicadas a la agricultura, y el más duro y terrible de los que se dedican al pastoreo" (78).

Los testimonios también aluden por cierto, a los prejuicios de sus autores, a esa creencia bien enciclopedista y decimonónica en la bondad de los agricultores y la maldad de los pueblos pastores que el doctorado colorado y blanco hizo suya para condenar mejor a los caudillos rurales, sus sombras en el poder.

Lo que parece no apreciarse en esos testimonios es que esa economía, basada en la matanza del ganado vacuno, simplemente encausaba dentro de conductas determinadas la agresividad del hombre, pero no la creaba, ni tal vez la magnificaba.

La violencia en sus formas físicas más elementales, el delito de sangre y de cerca entre victimario y víctima; el combate cuerpo a cuerpo en los enfrentamientos de caballerías; el acto de crueldad que, cuchillo en cinto siempre, sigue inmediato a la pasión; el degüello por compasión, el famoso "despenar" de los gauchos a los heridos abandonados y moribundos en campos de batallas protagonizadas por ejércitos sin servicio de enfermería (79); cierto estoicismo que se practica y se exige a los demás ante el dolor físico; cierta impasibilidad ante las heridas, todo eso sí tal vez se vincule a la matanza a cuchillo diaria e infinita del vacuno. Sólo el primer frigorífico terminará con esta tradición al aplicar desde 1905 a los animales un certero marronazo en la cabeza.

5. "*La guerra es el estado normal en la República*"

José Pedro Varela escribió en 1876: "*...en medio siglo de vida independiente que lleva la República, no ha gozado tal vez de dos lustros de paz, ¡y de qué paz!, llena de recelos, agitada, enferma, y lo que es más, no continuada sino por cortos intérvalos de algunos meses, o de uno o dos años*". Luego Varela hizo el recuento de lo que creyó eran todas las revoluciones desde 1830 en adelante —olvidó algunas, por ejemplo la de 1834 contra el gobierno de Fructuoso Rivera— y

concluyó: *"Así pues, en 45 años, 18 revoluciones! Bien puede decirse sin exageración que la guerra es el estado normal en la República"* (80)

La Constitución de 1830 establecía la permanencia del Presidente de la República en su cargo por cuatro años. Si consideramos las 17 cabezas del Poder Ejecutivo desde 1830 a 1876 —incluyendo en ellas y como una sola al Triunvirato inconstitucional que gobernó desde fines de 1853 hasta los primeros días de 1854— la duración promedio de esos titulares apenas alcanza a 2 años y 8 meses. De estas 17 cabezas, el cien por ciento soportó levantamientos armados y el 35% fue derribada por motines montevideanos o revueltas rurales, tales los casos de los Presidentes Manuel Oribe en 1838, Juan Francisco Giró en 1853, Venancio Flores en 1855, Atanasio Aguirre en 1865, José E. Ellauri en 1873 y Pedro José Varela en marzo de 1876.

En muchas de esas guerras civiles hubo derramamientos de sangre fuera de los "naturales" en tal estado.

En febrero de 1858, bajo el Gobierno de Gabriel A. Pereira, se fusiló a los rebeldes luego de derrotados, a los generales César Díaz y Manuel Freire, los coroneles Francisco Tajes y Eulalio Martínez, tres sargentos mayores, varios oficiales subalternos y soldados. En verdad, se había ordenado fusilar a los jefes y "quintar" de teniente coronel hasta alférez.

En enero de 1865, los colorados tomaron su revancha —o eso al menos sostuvieron— y por orden de Gregorio Suárez y Francisco Belén, fusilaron a los defensores de Paysandú: Leandro Gómez y otros oficiales blancos. Gregorio Suárez se justificó ante el almirante brasileño Tamandaré y su jefe Venancio Flores, aduciendo que los blancos habían entrado en su estancia y aplicado castigos corporales a su familia y, después de atar con maneadores a su madre, le habían prendido fuego.

En febrero de 1868, en medio de la epidemia de cólera, fueron asesinados los dos jefes de los dos bandos tradicionales —Venancio Flores y Bernardo P. Berro—, y una ola de venganza se abatió sobre cientos de blancos acusados en un primer momento de la muerte del caudillo colorado.

En diciembre de 1870, las tropas coloradas del general Gregorio Suárez ganaron sobre las del blanco Timoteo Aparicio la batalla del Sauce. No hubo prisioneros. Parece que el vencedor había ordenado lancear y degollar a los heridos del enemigo que no pudieron ser recogi-

dos, haciendo pasar la caballada sobre ellos. De ahí el apodo de "Goyo sangre" que le dio a Gregorio Suárez su ex-secretario, el joven colorado liberal Carlos María Ramírez.

A menudo la venganza política desbordaba de los jefes al pueblo y en realidad el investigador tiene derecho a preguntarse si no era éste el que contagiaba a aquellos y todos, entonces, participaban por igual de la misma atmósfera pasional y de la misma exacerbación de la afectividad.

En la revolución riverista de abril de 1846, en Montevideo, los soldados negros y vascos "*regaron de sangre las calles*", mataron al coronel Estivao y cortaron su cabeza llevándola en una pica como trofeo (81). Un anciano recordó en 1897 que cuando niño vio en exhibición en un café montevideano durante la Guerra Grande: [...] *una cabeza de cera de uno de los legionarios* [franceses] *que había sido degollado por los enemigos* [...] *la tenían en un cajón con cristales y con una cortina que la tapaba, que impresionaba al verla, pues estaban verdaderamente impresos las señales de sufrimiento y de dolor en aquel rostro de cera*" (82). ¿Y cuántos cadáveres de enemigos no fueron escupidos, mutilados e insultados por multitudes enardecidas o jefes desbocados? (*)

Dámaso A. Larrañaga, senador y Vicario Apostólico de la Iglesia Católica uruguaya, resumió en 1831 la impresión que tenían los contemporáneos sobre lo que venía sucediendo en la Banda Oriental desde la Revolución por la independencia en 1811: "*un anfiteatro de sangre*" (84).

* * *

La violencia política reseñada, ¿es un marco dentro del que se inscribe la sensibilidad "bárbara" o una consecuencia de esta misma sensibilidad? Y, ¿por qué no, las dos cosas a la vez? La sensibilidad

(*) El más famoso, el de Bernardo P. Berro en 1868, pero todos los bandos se acusaron de vejar cadáveres. Los colorados candomberos sostuvieron en 1876, por ejemplo, que en 1858 los hijos de Luis de Herrera, Juan José y Alfredo, colocaron el cadáver del Comandante Farías en la Plaza Constitución y con los aplausos del público blanco, lo escupieron primero y mutilaron después. Claro que la acusación emana de un libelo, "Los principistas en camisa". Pero para la historia de la sensibilidad importa el que pudo ser hecha. (83)

que estudiaremos y la clase de vida política que terminamos de exponer, se alimentaron mutuamente. Una sociedad que acepta el castigo del cuerpo de los niños probablemente esté dispuesta a aceptar también castigar el de los rebeldes a la autoridad gubernamental; una cultura que practica el degüello de los enemigos políticos probablemente admita que los padres azoten a sus hijos.

También es posible que existan nexos todavía más claros entre la guerra como "estado normal en la República" y la sexualidad "desenfrenada" que caracterizó, como veremos, a la sensibilidad "bárbara".

Parece cierto que las guerras civiles, con su secuela de hombres desplazados de sus hogares y trasladados a otra región, de marinerías extranjeras abundantes en la Capital del Estado, provocaron un aumento de la natalidad ilegítima. El estudio que L. de los Santos y J.C. Luzuriaga han hecho de esa natalidad en Montevideo prueba que mientras se mantiene en cifras del 10 al 15% sobre el total de nacimientos entre 1800 y 1842 y entre 1852 y 1864, asciende bruscamente al 22% durante el sitio de Montevideo de 1843 a 1851. (51)

La guerra civil, al aflojar los lazos de la disciplina sexual que hombres y mujeres se imponían en sus respectivos "pagos", facilitaba los encuentros fortuitos, la satisfacción exclusivamente física de la sexualidad. Desde este ángulo, como toda guerra, favorecía lo que la sensibilidad "civilizada" y puritana llamó luego, el "desenfreno".

Estas guerras civiles, por último, a menudo fueron vividas como un juego y participaron y alimentaron a ese carácter lúdico que impregna toda la cultura "bárbara". El ejercicio físico violento en las domas de baguales, en los combates de caballerías, en la "caza" de vacunos del "enemigo" y yeguarizos de todos; la destreza admirada en el manejo de la lanza o las boleadoras; el compañerismo en el combate, daban a esta clase de guerra para aquella clase de personas, un carácter festivo. Obsérvese el testimonio de un participante en la Revolución de 1870: *"Una de las mayores fiestas para los revolucionarios eran los días que hacían grandes recogidas de potros que después domaban en el ejército para aumentar las caballadas. Salía un escuadrón o una división de caballería, y tomando por teatro de operaciones una gran área de terreno, desplegábase la mitad como en guerrilla, pero a grandes distancias los unos de los otros, y el resto en grupos, penetraba al centro del campo. Luego aquí espantaban éstos los animales para la línea*

y los otros los contenían, cerrándoles el paso hasta que reunido el mayor número posible, los cercaban y como una exhalación, produciendo un ruido infernal, a todo escape, los llevaban a las mangueras o potreros inmediatos". (86)

¿Cómo no advertir aquí todos los elementos del juego, las corridas, los gritos, la risa fuerte, las burlas a los compañeros menos hábiles, la admiración por los diestros, la exaltación de la fuerza, el contento del cuerpo, en fin?

En otras ocasiones, como ya comenzaban a denunciar los estancieros "progresistas", el juego se teñía de ataques inconscientes contra la clase propietaria, pero sin alcanzar jamás la altura de la protesta social. En 1875, el gauchaje y los doctores participantes en la Revolución Tricolor, para probar el alcance de los novísimos fusiles Remington, mataron garañones asninos procedentes de Europa sólo para aprovechar los escrotos en forros de boleadoras, y despellejaron cabras Tibet Angora para hacer cojinillos.

La guerra civil daba al gaucho conciencia de su importancia física en aquella sociedad que lentamente se iba transformando en burguesa, le restituía la dignidad personal que a veces perdía como peón de estancia, y lo volvía "insolente" "bárbaro", decían los patrones. El lento trabajo de disciplinamiento a que el estanciero sometía su mano de obra, lo destruía de la noche a la mañana esa aventura guerrero-lúdica (87).



Un paisaje que alentaba el ejercicio de todos los sentidos y los alertaba; una demografía de "excesos" en la natalidad, la mortalidad y la tasa de masculinidad; una economía y una sociedad que promovían "la libertad física" y el ocio; la ganadería y la vida política entroncadas con la violencia física elemental: he ahí el entorno de la sensibilidad "bárbara". No se trata de causas y efectos, de que este entorno provocara aquella sensibilidad, pero sí de advertir nexos, relaciones y afinidades.

CAPITULO II:
EL CASTIGO DEL CUERPO: VIOLENCIA PRIVADA Y ESTATAL

1. *Introducción*

Esta sociedad, esta cultura y este Estado eligieron, para ejercer sus poderes respectivos, castigar el cuerpo antes que, como nosotros hacemos para ejercer poder, reprimir el alma, es decir, convencer al sojuzgado que ese es su rol, que está donde está —el niño, en la escuela, el delincuente, en la cárcel, los sectores populares, en el trabajo, la mujer, en el hogar— porque debe estar para pagar su culpa original o disciplinar sus instintos "antisociales".

Por cierto que toda sociedad, cultura o Estado, utiliza siempre los dos modos de coacción para hacerse obedecer, el castigo del cuerpo —a veces basta la amenaza— y la internalización por los individuos de los valores de la colectividad (¿o de los sectores dominantes por las clases dominadas?). Cualquiera siempre supo —y sabe— que es más cómodo, barato y eficaz, convencer que castigar fisicamente, a los niños, a los delincuentes, a los sectores populares —a las mujeres, en las culturas patriarcales—, para que cumplan sus roles diferentes pero, todos, subordinados.

Los grandes controladores sociales del siglo XIX en la cultura occidental fueron el ejército y la policía, el maestro, el cura, el patrón y el padre de familia. Todos ellos podían participar de ambas formas de poder, pero, un tanto obviamente, el ejército y la policía —sobre todo ésta— tenían la función específica de "castigar el cuerpo" si no se obedecía, y maestros, curas, patrones y padres de familia, usaban como método fundamental la represión del alma, el convencimiento de que las conductas "indisciplinadas" se debían a culpas o errores a corregir por los mismos protagonistas del "error": los niños, la mujer, los delincuentes, las "perezosas" clases populares.

Creemos que la sensibilidad también juega cierto rol en la elección de los medios de presión social. Hay culturas que prefieren convencer

antes que vencer, otras siguen exactamente el camino inverso. Y no siempre es porque tengan a su disposición Estados fuertes o débiles que proceden de una u otra manera. Por ejemplo, la hegemonía del castigo del cuerpo, de la opción por la fuerza física para dominar, corresponde a un período de nuestra historia —los siglos XVIII y parte del XIX— en que el Estado tenía a su disposición muchas menos posibilidades de ejercer coacción física que hoy.

Todo esto es además, recordémoslo, un problema de acentos. Ninguna cultura deja de lado una de las dos formas de control social para jugarlo todo a la opuesta; hay sí, preferencias, opciones a veces no conscientes, entre el castigo del cuerpo y la represión del alma.

La sensibilidad "bárbara" usó y se consustanció con el castigo del cuerpo, la sensibilidad "civilizada" prefirió la represión del alma. Para la primera, ejercer violencia física era normal, para la segunda era (¿es?) "inhumano", poco eficaz, caro, "bárbaro", en fin... Por cierto que las diferencias de sensibilidad no deben ser la única causa de estas opciones que todas las culturas realizan, pero deben influir.

Cuando la cultura elige el castigo del cuerpo —o la represión del alma, claro está— esa opción tiñe todas las formas de control social, aun aquellas aparentemente más predispuestas a protagonizar uno solo de los dos caminos que hemos distinguido.

Así, hoy, la coacción física se combina con la presión psicológica —la forma científica de reprimir el alma— en la acción policial; así, ayer, el cura, el represor del alma por definición, utilizaba para lograr el control del alma, la amenaza del infierno como un lugar donde se castigaba con las llamas y otros suplicios físicos al cuerpo. (*)

En la cultura "bárbara" que aquí analizamos, la violencia física lo impregnó todo: cualquier clase de disputa entre hombres y entre mujeres, el "discurso" político, el juego, como veremos más adelante, la relación del Estado con las clases populares, los delincuentes, los jóvenes y los niños, de los maestros con los alumnos y de los padres con los hijos, la relación del hombre con los animales.

(*) Tenemos en preparación un estudio sobre las formas de religiosidad que impulsó l Iglesia Católica en el siglo XIX uruguayo. Adelantemos aquí que, en los sermones conocido de Jacinto Vera, sobre todo, entre 1860 y 1881, la imagen del infierno es la de los suplicios fi sicos, en particular, el fuego. Habrá que esperar al siglo XX para que la Iglesia empiece a habla de la desesperación psicológica de los condenados ante el abandono de Dios, como gran castig infernal.

Hubo una violencia privada y una estatal que recibió incluso legitimación legal y moral. De ellas trataremos en este capítulo. En el siguiente, de otra más escondida, que tenía una relación ambigua con la moral y a veces podía resultar ilegal pero la costumbre justificaba: la de los amos: padre, maestro, médico, patrón (de sirvientes) y dueño (de animales).

En uno y otro caso es el reinado del castigo del cuerpo, la forma de poder más obvia y elemental, la reveladora de la sensibilidad "bárbara".

2. *La violencia física privada*

El "civilizado" cónsul francés R. Baradere escribió en 1834 sobre los uruguayos: *"Al ver la facilidad con que se matan entre sí nos invade un sentimiento de horror, así como al considerar el número pavoroso de homicidios que se cometen cada año"* (88).

Otro francés —éste afincado aquí— tuvo una opinión que parece diferente en 1873. Al presentar al Uruguay en un libro para la exposición internacional de Viena, Adolfo Vaillant, dijo: *"Las quejas* [sobre abundancia de delitos] *formuladas por la prensa extranjera que no conoce el país, son injustas y muy exageradas porque si se exceptúan los crímenes que tienen por móvil la pasión, y las reyertas en ciertos sitios o establecimientos que no frecuenta la gente decente, se puede decir* [que los delitos] *son poco comunes y que no se ven atentados contra las personas motivados por la codicia, la avaricia y la miseria como en otras partes, y como la falta de precaución los haría tan fáciles. Es verdad que aquí todo el mundo se puede ganar la vida* [...]" (89)

Una lectura atenta le habrá ya demostrado al lector que los delitos que en el Uruguay no abundaban, según Vaillant, eran aquellos contra la propiedad, pero, en cambio, no era posible absolver al país de los "pasionales" y "las reyertas" y eso que se trató de un libro de propaganda.

¿Concluiremos de estos solos testimonios la afirmación simple de que la sensibilidad "bárbara" era contemporánea de los delitos de sangre, contra la vida humana y por razones "pasionales", y la "civilizada" de aquellos otros contra la propiedad? ¿Este sería otro síntoma más de que las estructuras económicas y sociales que estaban ligadas

—¿cómo?— a las dos sensibilidades eran diferentes, y la "bárbara" se casaba muy bien con rasgos precapitalistas —ocio abundante, baratura del alimento— y la "civilizada" con rasgos capitalistas y conductas ya burguesas de toda la población, con un período en que la propiedad —porque se la tenía o no se la tenía— era el elemento sustancial que impregnaba el todo social y cultural?

Las tesis simples no son forzosamente simplistas, aunque a veces al investigador lo asustan porque lo parecen. Observemos lo que dice la estadística criminal montevideana, irregular y no siempre confiable, pero el único dato cuantificable que conocemos sobre el punto.

NUMERO DE HABITANTES POR PRESO POR HOMICIDIO Y ROBO
EN MONTEVIDEO (90)

Períodos	Número promedio de habitantes por preso: homicidio	Períodos	Número promedio de habitantes por preso: robo
1831 y 1834	1650	——	—
1850-75	5244	1860-75	332
1886-91	10669	——	—
1892-99	19711	1886-99	460

En el caso de los homicidios, la evolución es clara: a medida que avanzamos en el siglo XIX, desde 1831 hasta 1899, hay mayor número de habitantes por preso, o sea que, en relación a la población, hay menos homicidios. Si dejamos de lado por inseguros los datos de 1831 y 1834 y nos atenemos a los más firmes de 1850 en adelante, hallamos que entre 1850-75 y 1892-99, los presos por homicidios disminuyen un 276% en relación a la población.

El robo no ofrece una historia tan diáfana, lo evidente es que entre 1860-75 y 1886-99 los presos por él descienden solo un 39% en relación a la población.

Dicho de otra manera, tal vez más sugestiva, mientras en 1850-75 hay 17 presos por robo por cada preso por homicidio, en el período posterior, hay algo más del doble: 35. O sea que a medida que retrocedemos en el tiempo hacia la primera mitad del siglo XIX, los años de apogeo de la sensibilidad "bárbara", el delito de sangre se intensifica, y a medida que avanzamos hacia fines del siglo XIX —los años de la

sensibilidad "civilizada"—, el delito de sangre se debilita y el delito contra la propiedad crece.

Hemos hallado otra prueba adicional del nexo entre las dos sensibilidades y sus probables respectivos delitos. A partir de 1886, los presos están discriminados por nacionalidad. A continuación se pueden observar los vínculos de las nacionalidades con cada delito. Las obviamente relacionadas con conductas "bárbaras" —la uruguaya y la argentina— y el resto, las que debieron ser y fueron las adelantadas de las conductas "civilizadas", la mayoría protagonizadas por inmigrantes de origen europeo:

PORCENTAJE DE PRESOS POR ROBO Y HOMICIDIO DENTRO DEL TOTAL DE DELINCUENTES EN MONTEVIDEO (91)

Nacionalidades	años 1886-1891
Uruguayos, argentinos, presos por robo	44
Otras nacionalidades, presos por robo	56
Uruguayos y argentinos, presos por homicidio	70
Otras nacionalidades, presos por homicidio	30

La propensión a que los delitos de sangre los cometieran los "criollos" y aquellos contra la propiedad los protagonizaran los inmigrantes europeos es evidente; también lo son los lazos del homicidio con la sensibilidad "bárbara" y del robo con la "civilizada".

El delito de sangre era de criollos y abundó sobre todo en las seis o siete primeras décadas del siglo XIX. Por 1800, las "heridas" eran la segunda causa de los fallecimientos en el Hospital de Caridad (92), y todavía en 1871, la cuarta causa de la mortalidad entre los montevideanos. Sólo se les adelantaban la viruela, la tisis y las razones que provocaban la muerte de los recién nacidos. (93)

De nada sirvió que por su primer reglamento la policía prohibiera en enero de 1827, *"cargar cuchillo, puñal, daga, etc. a no ser que se sea carnicero"* (94). *"El uso del cuchillo* [era] *irremediable en campaña"* y se mataba a un hombre, como decía despreciativamente el memorialista anónimo de 1794, por *"el antojo de matar"* (95), asombrando, añadía Florencio Varela en 1834, *"la facilidad con que los campesinos se dan muerte unos a otros en querellas particulares, y el crecido número de homicidios que anualmente se cometen"* (96).

Puede que Montevideo quedara a la zaga de esta violencia física,

pero no escapaba a ella. En la ciudad aparecían incluso ejerciéndola los sectores que uno menos esperaría encontrar: los niños, las mujeres y la policía.

Los niños jugaban verdaderas batallas entre ellos —¿acaso veían hacer otra cosa a sus padres?— y con los "*polizontes*", usando hondas, piedras y a veces navajas. A menudo quedaban lastimados y era "*peligroso andar por allí pues le podían pegar a cualquier paseante*", según relató en 1893 Antonio N. Pereira, refiriendo su infancia en el Montevideo del Sitio Grande. (97)

En enero de 1861, el Jefe Político y de Policía de la Capital debió reiterar la prohibición de usar navajas "*en las colas de las cometas*" (98), y en 1865 el reglamento de las escuelas públicas sostenidas por la Junta Económico-Administrativa, prohibió otra vez "*llevar los niños navaja u otro instrumento cortante o punzante*" (99).

Las mujeres también hacían uso frecuente de la violencia física y, a comienzos del siglo XIX al menos, las de todas las clases sociales. Cuando las familias godas y patriotas se encontraban en los atrios de las Iglesias luego de estallar la Revolución de 1811, "*bajo la impresión de la rabia y el rencor*", las mujeres "*se hacían añicos los abanicos, si no salían a relucir las uñas con algunos arañazos en sus caras*" (100). A posteriori serán los diarios los que comunicarán una tras otra las noticias de las peleas protagonizadas por mujeres, si bien es cierto que en la calle o en los conventillos o sea entre personas de las clases populares. (*)

Los "celadores" —o policías— a menudo se "cebaban" con los soldados o jóvenes ebrios que encontraban de día en las calles, al grado de ser corriente la denuncia periodística de estos "excesos" por cuanto los machetazos ocasionaban heridas graves. (101)

Los crímenes frecuentemente quedaban impunes. Lo denunciaron viajeros y diplomáticos ingleses en 1807, 1825 y 1832 (**). Lo ratificó

(*) Una investigación detallada en los archivos judiciales y en los libros de entrada de la policía montevideana permitiría aquilatar mejor el fenómeno de la violencia física femenina.

(**) Por ejemplo, el viajero John Mawe quién estuvo viviendo en una estancia de Lavalleja entre 1805 y 1807, señalaba la "*laxitud en la administración de las leyes, aún en el caso de asesinato el criminal tiene poco que temer*"; el cónsul T.S. Hood en informe a George Canning el 31 de enero de 1825: "*Los más grandes criminales escapan con impunidad y los que han cometido 5 ó 6 muertes son vistos diariamente por la calle*" (102); Charles Darwin en 1832: "*Nada menos eficaz que la policía y la justicia*". (103)

el Ministro de Gobierno, José C. Bustamante en 1868: *"Otra de las causas del malestar en la campaña es la impunidad tantas veces repetida en que quedan los crímenes perpetrados* [...] *La impunidad no contribuye poco para que los crímenes más espantosos se repitan día a día, logrando escapar los malhechores"*. (104)

La debilidad e ineficacia del Gobierno central era una de las causas de esa reiterada "impunidad", pero a veces los extranjeros señalan otra, la "complicidad" de la sociedad con el culpable. Sostuvo el cónsul francés R. Baradere en 1834 que la *"tendencia natural a la ferocidad* [...] *en todas las clases de la sociedad* [...] *que no repudian al asesino con el desprecio que merece"* estaba en la base misma de la impunidad: *"La sociedad entera* [es] *cómplice de tanta infamia, no sólo por su apatía e indiferencia, sino también porque admite en su seno al asesino"* (105). En 1867, el escocés D. Christison fue del mismo criterio: *"La opinión pública* [es] *indulgente sin límite con respecto al homicida"*, y añadió un dato de interés: *"La mayoría de* [las muertes] *se deben a duelos en las pulperías"* (106).

Las valoraciones implícitas en estas fuentes corren por cuenta de la mirada "civilizada" de los testigos, pero los hechos —la "impunidad" de los delincuentes, cierta indiferencia cuando no comprensión de la sociedad hacia el victimario en el delito de sangre— parecen probados. Obsérvese la denuncia del Jefe Político y de Policía de Montevideo, Manuel J. Aguiar en 1866: *"En medio de un baile en el pueblo del Durazno había ocurrido una pelea quedando muertos tres de los concurrentes y gravemente heridos otros tres, sin que eso interrumpiera el baile, que continuó por encima de los muertos y de los heridos hasta repetirse la riña y caer muertos otros cuatro bailarines* [...]*"* (107)

Y no procedían así sólo los sectores populares rurales. El coronel Lorenzo Latorre, nacido en Montevideo, dictador y Presidente constitucional entre 1876 y 1880, el gobernante más elogiado por los estancieros "progresistas" de la Asociación Rural, gustaba mucho de y recitaba *"unos versos del poeta peruano Pedro Paz Soldán y Unamue titulados «Los días turbios», y decía de ellos que eran grandes verdades"*. Helos aquí: (108)

"Hay unos días desesperantes
En que me carga la humanidad
En que las horas y los instantes

Son largos siglos de oscuridad
En que fermentan, en que se agitan
Diablos y brujas dentro de mí
Y con impulso feroz me incitan
A la barbarie y el frenesí
Mi alma achicada se ensancharía
Si viera entonces en derredor
Sangre, matanza, carnicería
Luto, exterminio, ruinas y horror
[...]
Que sin cuidarme de la modestia
Os confieso, hombres, en alta voz
Que en esos días soy una bestia
Salvaje, arisca, rara y feroz".

La indiferencia o simpatía de la sociedad hacia los "asesinos" más bien parece comprensión de que la violencia física es un método legítimo de ejercer poder, natural, además, en una cultura del cuchillo-herramienta y del cuchillo-arma de combate, una forma admisible de dirimir los conflictos individuales. El duelo a facón, versión criolla del lance caballeresco, sólo difería de éste en el instrumental, el fundamento era el mismo: la violencia física era moral, tan moral como hoy nos puede parecer ejercer sobre otro presión psicológica, hecho que practicamos todos los días. Por ello el gaucho llamaba "desgraciarse" a herir a un semejante en una refriega; era un hecho de la naturaleza, imposible de evitar, con consecuencias desgraciadas, tanto por la poca o mucha culpa con que se vivía el episodio después, como por la incomprensión de una ley escrita que ya era "civilizada" y determinaba la persecución del "criminal", un "desgraciado".

3. *La violencia física en el "discurso" de los dirigentes.*

La vida política contemporánea de esta sensibilidad "bárbara" era el punto más excelso de la violencia física, aquel en que ésta se legitimó por entero ante la sociedad.

Ya hemos mencionado el hecho de las guerras civiles como estado permanente de la región oriental desde 1811 a por lo menos 1875.

Mas la violencia física impregnaba tanto la acción como el «discurso» del personal político (el lenguaje usado en sus escritos, la peroración dicha en público) y el clero (el sermón y la pastoral).

El periodista José Rivera Indarte, que decía representar la "civilización" contra la "barbarie" rosista y blanca, escribió desde "El Nacional" en el Montevideo sitiado por Manuel Oribe: *"Médicos de Buenos Aires, no tenéis deberes para un tirano. Si es cierto que rodeáis la cama de Rosas, haced de vuestra ciencia un instrumento vengador* [...] *Nuestra opinión de que es acción santa matar a Rosas, no es antisocial, sino conforme con la doctrina de los legisladores y moralistas de todos los tiempos*". En 1848, "El Conservador", uno de los grandes órganos del Montevideo de la Defensa, sostuvo: *"Un poco de sangre enemiga nos hubiera ahorrado mucha sangre amiga* [...] *Hubiéramos imitado a Rosas para vencer a Rosas*". (109)

El 19 de febrero de 1868, día de los asesinatos de Venancio Flores y Bernardo P. Berro, se leía en "La Tribunita", el diario de José C. Bustamante, quién sería Ministro de Gobierno del Presidente Lorenzo Batlle el año siguiente: *"Los blancos, a quienes ayer perdonó el General Flores, acaban de cometer el acto más horroroso* [...] *Subleváronse hoy contra el Gobierno, asesinando por las calles a los indefensos* [...] *A la hora esta, han sido escarmentados ya por toda la ciudad, y los que han huído, pronto recibirán su condigno castigo*". (110)

En la década de los setenta este lenguaje incitador al asesinato político había desaparecido de los periódicos "decentes" pero se usaba todavía en los pasquines. Uno de ellos, "Los Principistas en Camisa", recomendó al coronel Lorenzo Latorre "matar" a los doctores, para terminar de una buena vez con la "anarquía": *"Lo hemos dicho cien veces, los principistas no se corrigen ni se enmiendan; la tolerancia política del gobierno los alienta y les da bríos... ¿Hasta cuando Coronel Latorre, hasta cuando tanto sufrimiento? Sigan las generosidades y liberalidades y magnanimidades. No hay término medio entre los principistas y nosotros. Matarlos, matarlos, matarlos, en los atrios, y plazas y calles. Ellos lo quieren y lo buscan. Pues los mataremos* [...] *Los mataremos y descansarán y descansaremos nosotros. El enemigo en la tumba no hace la guerra. ¡Los mataremos!*" (111)

A veces la violencia del «discurso» se cebaba con algunos rasgos —reales o inventados— del adversario. Así caracterizó al doctor Domingo Aramburú el periodista de "Los Principios en Camisa" en mayo

de 1876: "*Este crápula sin pudor ni vergüenza, hijo sacrílego, como lo probaremos cuando sea necesario, quería a todo trance que lo nombrasen Juez de la 1a. sección con la idea de vender las sentencias como lo hacía cuando era Juez de la 2a. sección, que demoraba las sentencias hasta que le pagaban y cobraba 100, 200, 500 ó 1000$ según el asunto; si no le pagaban demoraba el despacho hasta un año. He ahí un liliputiense principista sarnoso!*". (112)

* * *

Luego de los periodistas, los gobernantes.

En el "discurso" de ministros, jefes militares y presidentes, los rebeldes contra el Gobierno eran siempre "*anarquistas*", "*degolladores*" "*vándalos*", "*hordas*", "*traidores*". Esta norma rigió tanto para las autoridades españolas cuando calificaron a Artigas en 1811, como para las del Uruguay independiente.

El 7 de octubre de 1843, apareció un decreto firmado por Joaquín Suárez y su Ministro de Guerra y Marina, Melchor Pacheco y Obes, de este tenor:

"*El Gobierno de la República ha agotado su moderación para con los verdugos del degollador de Buenos Aires* [...] *que han violado los sepulcros, que han hecho salazón de miembros humanos, tejido de correajes de la piel arrancada a sus cuerpos muertos* [...] *El Gobierno, teniendo en cuenta estas consideraciones* [...] *dispone* [...] *art. 1o. Hasta el día en que el enemigo cese en la práctica de matar a los soldados y oficiales de la República o de nuestros aliados* [...] *serán irremisiblemente pasados por las armas todos los individuos del ejército de Rosas que sean aprehendidos y pertenezcan a la clase de jefes y oficiales; art. 2o. Los de la clase de sargentos, cabos y soldados, que no se hayan hecho culpables de asesinatos premeditados, y no sean nacidos o avecindados en la República, serán respetados como prisioneros de guerra y tratados con toda generosidad; art. 3o. Se exceptúa de la disposición anterior a los individuos de la clase de soldados que tienen el oficio de degolladores en los cuerpos enemigos, y a los que sean convictos de haber usado alguna vez de manea u otra clase de correaje fabricado de piel humana, o insultado de algún modo los cadáveres de los muertos en batalla o en los cadalsos de la tiranía* [...]" (113)

Una sensibilidad "civilizada" no sabría qué destacar más de este

documento, si el horror de las acusaciones o el horror de la medida dispuesta con los prisioneros enemigos: "pasarlos por las armas".

En 1863 y 1864, correspondió a los gobernantes blancos utilizar un lenguaje similar, pero no igual ya que la violencia que rezuma el "discurso" político hecho por los dos bandos durante la Guerra Grande difícilmente se ultrapasó después.

Así, los decretos de 1863 y 1864 firmados por los Presidentes Bernardo P. Berro y Atanasio Aguirre, llaman al sublevado Venancio Flores, ex-presidente de la República, "*vándalo*" o "*traidor*", y a sus tropas, "*las hordas anarquistas*". (114)

***

El clero utilizó más de una vez este tipo de "discurso", tanto porque participaba de la sensibilidad "bárbara" como porque se dejaba contagiar del personal político.

En 1850, el Notario Eclesiástico de la Parroquia del Carmen, Cordón, escribió al Presidente Manuel Oribe para criticar al gobierno de 1831 del Presidente Fructuoso Rivera por no haber logrado toda la independencia eclesiástica que el Uruguay necesitaba. El escrito comenzaba como todas las comunicaciones oficiales del Gobierno del Cerrito y sus funcionarios —el clero así se consideraba—, con la frase de rigor: "*¡¡Vivan los Defensores de las Leyes!! ¡¡Mueran los salvajes Unitarios!!*". A continuación se caracterizaba a Fructuoso Rivera como "*Pardejón... tutelar de los anarquistas y protector de los Salvajes Unitarios*", quién "*desde muy antes de figurar su petulante magisterio en la silla del Gobierno Constitucional de la República, se ocupó de despedazarla para entregarla en restos al extranjero... contemporizando siempre con los brasileros en tal criminal entretenimiento*". (115)

En 1862, el Vicario Apostólico y jefe de la Iglesia uruguaya, Monseñor Jacinto Vera, desterrado en Buenos Aires por el Gobierno de Bernardo P. Berro, le señaló a quién estaba «usurpando» su cargo en Montevideo, el presbítero Juan Domingo Fernández: "*Mirad que por vuestros años estáis próximo a la sepultura, y que os acercáis a aquel terrible momento en que el divino Juez os pedirá cuenta y razón en su terrible Tribunal, de los males que vuestro actual proceder causa en la Iglesia* [...] *Vos, incurso en tantas censuras, cercano por vuestros años a presentaros al Tribunal de Dios, pensad y meditad* [...]". (116)

Observados estos antecedentes, es que creemos en el testimonio del liberal que denunció al párroco de Mercedes en 1891 porque en sus sermones trataba a *"los vecinos de este pueblo"* que no concurrían a la Iglesia de *"puercos"*, a las señoras que no iban al Templo ni se confesaban, de *"mujeres de tolerancia"*, y a los jóvenes que hacían lo mismo de *"pervertidos [...] leprosos, llenos de enfermedades, efecto de la vida corrompida que llevan"* (117). (*)

* * *

Periodistas, políticos y clero usaron en sus "discursos" respectivos un tipo de violencia que siempre apelaba en sus imágenes, como se habrá apreciado, al sufrimiento físico que debía experimentar el adversario: era "acción santa matar a Rosas"; a los principistas había que "matarlos, matarlos en los atrios, y plazas y calles"; no se podía sino fusilar de inmediato a los que "tienen el oficio de degolladores"; al cura cómplice del gobierno masón debía recordársele que por sus años estaba "próximo a la sepultura", y a los jóvenes anticlericales que se hallaban "leprosos, llenos de enfermedades". Esta sensibilidad vivía y hacía vivir en un mundo en que la pasión solo se expresaba con el cuerpo, ensalzándolo en el juego y la sexualidad, como veremos después, castigándolo incluso de palabra cuando se rebelaba contra los poderes establecidos.

4. *La violencia física del Estado: el cuerpo castigado de los delincuentes.*

El derecho penal que se aplicó en el Uruguay hasta la época 1860-70, fue, en lo fundamental, el indiano. Predominaron las llamadas "penas corporales aflictivas", o sea, desde la que imponía la muerte hasta las que producían sufrimientos físicos diversos —azotes, mutilaciones— o implicaban trabajos corporales: en las obras públicas, llevando el condenado una cadena sujeta al pie al servicio de la marina o

(*) La violencia en el "discurso" religioso tal vez haya sido uno de los síntomas más supervivientes de la sensibilidad "bárbara" en pleno reino de la "civilizada". Este último testimonio lo insinúa. La lucha entre la Iglesia Católica y el liberalismo, típica del período posterior a 1860 fue en verdad, un buen caldo de cultivo para que renaciera el discurso "bárbaro".

el ejército. Con frecuencia también se imponía la exhibición del castigo y del delincuente, tanto como pena como por ejemplarizar (118).

La dureza era todavía mayor en el ejército, tal vez porque allí la disciplina resultaba un valor a imponer a toda costa, tal vez también porque los soldados en su mayoría provenían de los sectores populares marginados, y eso ya predisponía a las clases dirigentes a la violencia física.

Conocemos bien las penas impuestas a los infantes del ejército español radicado en América en el siglo XVIII, y Montevideo fue, no lo olvidemos, plaza fuerte y puerto de mar poblado por soldados y marineros. Las blasfemias sobre Dios, la Virgen o los Santos, por primera vez conllevaban el castigo de cuatro horas de mordaza al día y ocho días seguidos atado a un poste; en caso de reincidencia se atravesaba la lengua con un hierro caliente. El ultraje a los sacerdotes con arma o piedra merecía que se cortara la mano derecha; se agregaba la horca cuando se insultaba a los oficiales (119).

Fue también el ejército del Uruguay independiente la institución donde más se mantuvo vigente y más se utilizó el castigo del cuerpo... del soldado. El destrato verbal, las cachetadas, los puntapiés, eran de uso diario para la oficialidad, pero eso no estaba reglamentado. Sí, los azotes, el castigo habitual por faltas a menudo leves. Ya en los inicios de la nueva sensibilidad "civilizada", la prensa denunció en marzo de 1853 que uno de los soldados de línea había sido penado con 1500 azotes, lo que equivalía a la muerte. El coronel León de Palleja, jefe responsable del castigo, envió una carta a los diarios que es un testimonio invalorable tanto de la nueva sensibilidad que apuntaba como del impudor con que se mantenía la vieja —la "bárbara"— cuando el reo era negro: *"Deploro como el que más la terrible necesidad de los castigos corporales que prescriben nuestras leyes militares y he tenido que reprimir mis sentimientos para habituarme a presenciarlos. Pero échese una mirada por el personal actual de nuestros cuerpos de línea; estos son compuestos de una gran cantidad de esclavos africanos, indolentes y acostumbrados al rigor, que solo con él se consigue que se vistan, se aseen y que observen los deberes del soldado, y de otra peor parte reclutada en la crujía de la cárcel, hombres incorregibles, que si no fuera darse cumplimiento a lo que prescriben las ordenanzas militares, sería necesario fusilar con frecuencia. ¿Se quieren abolir los castigos corporales? Es muy justo y muy a la altura de la li-*

bertad y de la civilización de la República, pero antes refórmese el personal del ejército, púrguese a éste de la hez y de los criminales". (120)



En la Banda Oriental del siglo XVIII fue común el espectáculo del castigo físico del cuerpo de los reos.

El 14 de diciembre de 1791, los habitantes de Montevideo pudieron ver al mulato Cayetano, acusado del robo de unas vestiduras sagradas en la Iglesia de San Francisco, encima de un caballo *"con las seguridades correspondientes y llevando delante al pregonero"* quién en las esquinas leía el pregón siguiente: *"Esta es la justicia que manda hacer el Rey* [...] *en este reo, por ladrón de vestiduras sagradas"*, y en esta forma en cada esquina se le dieron 5 azotes hasta alcanzado el número de 200 a que estaba sentenciado; *"siendo ya como las 12 del día se concluyó la ejecución de la sentencia"*. (121)

Las sentencias a muerte, comunes en el caso de indios o negros esclavos acusados de homicidios, eran seguidas de la mutilación o el descuartizamiento del cadáver. Así sucedió en 1803, por ejemplo, con el indio Hermenegildo Ti, criollo del pago de *"las Minas"*, acusado de cuatro homicidios y robo de mujeres vírgenes. La sentencia decía que debía ser *"descuartizado en cuatro partes, quedando la cabeza por sí sola* [...] *en una redoma de fierro que quedará colgada en la horca y expuesta al público por 40 días, y los cuatro cuartos serán llevados por la correspondiente custodia y en palos bien altos serán clavados cada uno de ellos en los caminos públicos y generales que salen de esta ciudad para la Colonia del Sacramento, para el Cerro Largo, para la Concepción de Minas y para el Canelón..."* (122)

El suplicio y las sentencias de muerte eran ejecutadas en público así como exhibidos los instrumentos de tormento. En 1764, el Gobernador de Montevideo hizo presente al Cabildo, *"lo conveniente que sería al bien común de esta República a fin de afianzar su quietud, que para atemorizar y traer a la memoria de toda gente inquieta* [...] *se fijase y alzase dentro de esta Plaza inmediata a las murallas* [...] *una horca* [...] *que se mantenga firmemente fijada"* (123).

El Juez Comisionado del *"partido de los Canelones"* pidió en 1780 *"levantar un poste a modo de horca"* para intimidar a los *"malevos"*

(124), y el 28 de marzo de 1803, el Gobernador de Montevideo, José de Bustamante y Guerra, propuso al Cabildo colocar en la Plaza un "*Rollo*" que serviría para atar a los negros condenados a azotes, hecho muy necesario dados "*el orgullo y avilantez demasiada que habían tomado los negros esclavos*", tal vez por "*el trato, comunicación y roce con los de su clase que tripulaban las muchas embarcaciones francesas que han tenido introducción en este puerto*". (125)

* * *

En el Uruguay del siglo XIX, las condenas a muerte —norma en el caso de ser asesino el reo—, eran también espectáculos públicos.

En agosto de 1828, últimos meses de la dominación brasileña, el viajero inglés W.H. Webster presenció un ahorcamiento por medio de "*un pequeño collar de acero alrededor del cuello*". Estaba rodeado de "*numerosos espectadores, en su mayoría mujeres*" que "*lo consideraban un entretenimiento pues todos estaban alegremente ataviados para presenciar el espectáculo*". (126). En 1842, los habitantes de Montevideo asistieron al fusilamiento de cuatro hombres acusados de asesinato quienes de acuerdo con la sentencia, luego de muertos "*fueron arrastrados cien varas en un cuero y luego colgados durante seis horas a la expectación pública*". (127)

El 22 de setiembre de 1871, a las diez de la mañana, las campanas de los templos de Montevideo comenzaron a anunciar al pueblo que la hora se acercaba para el fusilamiento de los cuatro asesinos del médico italiano Feliciangelli. Fueron sacados de la capilla en que hacía dos días permanecían "*para reconciliarse con Dios*" y conducidos a la "*Plaza Artola*". Desde antes de las diez el público empezó a reunirse. Todos los contornos de la Plaza, sitio dónde se alzaba el patíbulo, las azoteas, los balcones y las calles, estaban colmados por "*un número de personas que no bajaría de 25.000*", dice un diario prudente de la época, ya que otros mencionan 50.000 espectadores. (*)

Las tropas de la guarnición se hallaban en la Plaza formando cuadro en número de 1.500 infantes. Cerca de las once, las bandas de

(*) En un Montevideo con 120/130.000 habitantes, incluyendo su área rural. 25.000 significaba la quinta parte. No creemos haya habido otro "espectáculo" en toda la historia de la Capital que lograse concurrencia tan numerosa en relación a la población.

todos los cuerpos, escoltadas por una compañía de sargentos y cabos, recorrieron a tambor batiente el cuadro publicando el bando de la ejecución. *"Todas las miradas estaban fijas en el fatal asiento"*. A las doce y cuarto entraron los reos a la Plaza acompañados de los sacerdotes. Mientras se les leía la sentencia, *"no dieron muestras de mayor alteración de su ánimo. Se pasearon delante del banquillo del brazo del sacerdote respectivo* [...] *y fumaron con la mayor impasibilidad"*. Enseguida se les colocó en el banquillo y fueron vendados y maniatados por uno de sus cómplices en el delito. Uno de los reos se puso él mismo la venda.

Partió la primera descarga ordenada por el oficial. Tres de los reos se desplomaron a tierra pues la cuerda que les sujetaba había sido cortada por las balas. El cuarto, protegido por una reliquia, quedó sólo herido. Se le descerrajaron dos tiros más, *"teniendo que hacerse uso de un tercero llamado de socorro por lo mucho que penaba"*. Las tropas desfilaron por delante de los cadáveres y el público se retiró a almorzar...

Los diarios publicaron crónicas especiales a las pocas horas (128).

Digamos también que a estos espectáculos, hasta 1864 por lo menos, concurrían a menudo los niños de las escuelas conducidos por sus maestros. (129)



Era norma también, el tormento físico del inculpado.

Admitido por la legislación española como método legítimo de arrancar una confesión, el tormento pasó, si no a la legislación, a los hábitos de la policía, el ejército y los carceleros en el Uruguay independiente. (130) El capitán español Jorge Pacheco tal vez fue quién por vez primera utilizó el *"enchalecamiento"* a comienzos del siglo XIX con los presos o desertores. Consistía, como explicó en 1893 Antonio N. Pereira, *"en meter a un ser viviente en un cuero fresco, encerrarlo en él y coserlo por fuera y después exponerlo a los rayos del sol"*. (131) Otro militar, el coronel Lorenzo Latorre, admitió el castigo a los presos con *"varas de membrillo"* u otros medios *"más coercitivos"* aún, en el famoso *"Taller de Adoquines"* al que se conducían asesinos y rateros en el Montevideo de 1876-80 (132). Cadenas y cepo eran también castigos aplicadas con frecuencia a los presos en todas las cárceles del país.

* * *

Debemos aclarar que el Uruguay independiente posterior a 1830, dulcificó algunos de estos hábitos y leyes, pero los cambios no parecen sustanciales hasta la década 1860-70, como observaremos en el tomo II. Por ejemplo, ahorcar y descuartizar después el cuerpo de los inculpados fue suplantado por el fusilamiento y la simple exhibición del cuerpo muerto del reo.

También resalta el hecho de que la estructura de clases modificó este derecho penal, al grado de que la sensibilidad "civilizada" —como horror al castigo físico— apareció primero como respeto al cuerpo de las clases o razas dominantes, mientras se admitía la "barbarie" con el de las clases populares o razas dominadas. Así, a comienzos del ochocientos, en el Montevideo del Gobernador Bustamante y Guerra, la ruptura de un farol del alumbrado público se castigaba *"con prisión y reposición si el responsable era español* [ha de entenderse blanco] *o bien con cien azotes en la plaza pública si era negro o indio"* (133). En otras palabras, el cuerpo cuya dignidad descubrieron primero las clases dominantes, fue el propio.

Aun con estas dos limitaciones, llama la atención la violencia física que el Estado "legítimamente" utilizó contra los acusados de delitos y, sobre todo, el apoyo de la sociedad con muy escasas excepciones, a ese sistema penal. Y eso sucedió porque la mayoría de las clases dirigentes y "el pueblo" poseían similar sensibilidad ante el castigo del cuerpo. (*)

La conversión del suplicio y la muerte en espectáculo es lo típico de la sensibilidad "bárbara", lo que nunca fue modificado desde el siglo XVIII hasta por lo menos 1860. (**)

(*) Hoy diríamos falta de sensibilidad, pero debemos recordar que estamos ante otra manera de sentir, apreciar y juzgar el dolor físico.

(**) Hay un nexo que resulta llamativo, entre la década 1750-60 y 1871, entre la Banda Oriental y el Uruguay independiente, y es la "propaganda" del tormento.

El 10 de julio de 1767, cuando se inventariaron en Montevideo los bienes de los Jesuítas expulsados por el Rey Carlos III, se halló entre los papeles del Hermano Boulet, *"setenta y cinco copias de la carta que de la Çorte de París escribió un caballero sobre el castigo que se dio a Damián"*, obviamente para ser repartidas. (134) "Damián" era Damiens, un francés acusado de atentar contra el Rey de Francia. El 2 de marzo de 1757 a Damiens se le había condenado a quemarle su mano derecha con azufre, *"atenacearle"* sus tetillas para luego *"verterle plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos, juntamente y a continua-*

Cuando el hombre no soporte ver el suplicio de otros hombres, cuando, sobre todo, predique que no puede seguir mirándolo y la sociedad no debe mostrarlo más, habrá nacido la sensibilidad "civilizada", aquella que más que eliminar nuestra agresividad, la oculta pudorosamente.

El problema histórico no es la existencia en una cultura de la violencia física contra el cuerpo de los otros; el problema que requiere explicación es cuando una cultura legitima y exhibe esa clase de violencia, como hacía ésta.

5. *La violencia física del Estado: el cuerpo aprisionado de las clases populares, los jóvenes y los niños.*

El Estado "bárbaro" trató de apresar y obligar a trabajar a las clases populares porque la vagancia perjudicaba los intereses de las clases dominantes, y se creía que la coacción extra-económica era el único medio que podía convertir en mano de obra útil a los "hombres sueltos" de la campaña y la ciudad.

Pero las razones que explican el uso obsesivo de la coacción física del Estado y sus cuerpos armados a través del ejército y la policía, no se agotan con lo dicho. La fuerza física parece ser consustancial a la sensibilidad "bárbara", algo que ella legitimaba en cualquier circunstancia, incluso en alguna que otra clase de cultura hubiera resuelto —y resolvería la "civilizada"— de manera más eficaz. En otras palabras, la predilección de estas clases altas por el uso de la fuerza física del Estado no derivaba solo de sus intereses, también revelaba su sensibilidad.

La coacción física era utilizada, por ejemplo, para lograr resultados que hoy —y en esta apreciación de seguro influye nuestra sensibilidad— no vincularíamos con ella, tales la concurrencia de los niños a la escuela o la "moralización" de la vida privada de los individuos que

---

ción su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego [...]" Todo eso en la plaza pública. (135) Más de cien años después, en 1871, los diarios montevideanos relataron con la misma sangre fría el fusilamiento de los asesinos del médico italiano. Los hechos no son los mismos y la distancia entre ellos ejemplifica los límites en que se podía mover la sensibilidad "bárbara", pero la sustancia es similar: el dolor físico y la muerte de los otros como espectáculo.

integraban las clases populares. (136)

En 1837, la "vagancia" de los niños, sus juegos y "frecuentes reuniones en las calles", ocasionó que la Junta Económico-Administrativa de la Capital pidiera a la Policía obligase a los padres a enviar sus hijos a la escuela (137). En 1859, un edicto del Jefe Político y de Policía, Pedro P. Bermúdez, ante el "*espectáculo repugnante*" que daban "*las reuniones de muchachos mal entretenidos que divagan por las calles y plazas*", ordenó apresarlos hasta que sus padres los reclamasen y si reincidían, el Jefe de Policía tendría derecho "*para colocar al muchacho en un taller de artes u oficios con previa autorización del* [...] *defensor de menores*". (138)

La policía debía entonces, vigilar y apresar a los niños vagos, pero también vigilar y encerrar de noche en sus inquilinatos a los sectores populares.

En setiembre de 1837, se ordenó a los tenientes de policía "*que las puertas de las casas llamadas Conventillo no puedan quedar abiertas de noche sino hasta las 10 en invierno y las 11 en verano*". La "*desobediencia*" de los inquilinos se haría constar "*con el sereno de la manzana*". (139).

En agosto de 1859, el Jefe Político y de Policía reiteró y perfeccionó la orden: el zaguán debía conservarse alumbrado "*desde la oración hasta las 10 de la noche, hora en que deberá cerrarse la puerta de la calle*", y se prohibieron las "*reuniones o bailes sin la licencia escrita del Comisario de sección*". (140)

La policía debía evitar la delincuencia y —¿sobre todo o en el mismo plano?— obligar a la gente a trabajar. Al discutirse la creación de la policía por la Junta de Representantes de la Provincia Oriental en octubre de 1826, el diputado Francisco J. Muñoz sostuvo con el apoyo de sus pares que: [...] *sin* [la policía] *nada podrá hacerse. La policía proporcionará que los hombres sean exactos y aplicados al trabajo; ella cuidará de hacer entrar en sus deberes a un sinnúmero de individuos* [...] *ella corregirá y con su empeño veremos conseguido el sosiego* [...]" (141)

La policía debía antes que nada controlar físicamente el cuerpo de los vagos. Ya en 1783 el Cabildo de Montevideo había intentado "*recoger todos los hombres que se hallan en* [Montevideo] *y su jurisdicción sin oficio ni beneficio, ejercitados en ociosidad*" y con arreglo a la Real Ordenanza del 30 de abril de 1745, ocuparlos en el empedrado de

las calles (142). En diciembre de 1838, el Jefe Político y de Policía de Montevideo ordenó a sus comisarios hicieran *"saber a los propietarios de saladeros, matanzas, chacras [...] que luego que sea despedido alguno de sus peones, pasará un conocimiento del paradero o rumbo que tomase para evitar así la holgazanería"*. Los patrones debían hacerlo si no conseguían recoger las papeletas de empleo que habían expedido para que ellas —ahora falsas— no *"sirvan de escudo a la holgazanería"* (143). En 1839, la policía fue más allá y el Jefe Político resolvió *"que los peones contratados que faltaran a su servicio, sin causa justificada, sufrirían ocho días de arresto e igual pena los que en los días de trabajo fueran sorprendidos bebiendo o jugando en las pulperías"* (144).

Pero fue en la campaña donde este control policial se volvió tan obsesivo como, de seguro, poco eficaz, ante el sinnúmero de vagos a los que la carne abundante facilitaba vivir.

Los bandos de Virreyes y Gobernadores que exigían *"papeleta de conchavo"* a los *"malentretenidos"* del interior son innumerables. La Revolución misma, que en esta Banda Oriental tuvo un importante componente rural y popular, también creyó en la forma coactiva de solucionar la vagancia. Por el "Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de su campaña y seguridad de sus hacendados", del 10 de setiembre de 1815, si bien es cierto que *"los negros libres, los zambos de esta clase, los indios, y los criollos pobres"* merecían una suerte de estancia, no lo es menos que por su artículo 27° se obliga a la fuerza policial creada a aprehender *"los vagos remitiéndolos a este Cuartel General o al Gobierno de Montevideo para el servicio de las armas. En consecuencia, los hacendados darán papeletas a sus peones y los que se hallaren sin este requisito y sin otro ejercicio que vagar, serán remitidos en la forma dicha"*. (145)

La segunda Revolución, la lavallejista de 1825-28, alteró lo anterior sólo para tornarlo claramente afín al interés de los sectores dominantes. Desapareció la posibilidad otorgada a los criollos pobres en 1815 de convertirse en estancieros, la vagancia volvió a ser un problema exclusivamente policial. En enero de 1827, el Gobernador delegado Joaquín Suárez y su Ministro de Gobierno Juan Francisco Giró, reglamentaron la ley de octubre de 1826 que había creado la policía. Ocho de sus 69 artículos, el 11% del total, estaban destinados a combatir la vagancia: sería considerado vago el que sin oficio conocido fuera hallado

"sin papeleta que justificase la ocupación que tenga", documento que otorgaría el patrón y visaría el comisario; los aprehendidos por la policía serían destinados *"al servicio de las armas en los regimientos de línea por seis años"* y los inútiles para el ejército, *"a los trabajos públicos por cuatro meses"*. Los reincidentes una o dos veces sufrirían esas penas por doble o el triple de tiempo, o sea hasta 18 años en el ejército o un año de trabajos públicos (146).

Con posterioridad, todos los jefes políticos emitieron edictos reiterando estas normas. Los escasos integrantes de las comunidades indígenas que sobrevivieron a las matanzas de 1831 y 1832 eran perseguidos, entre otros miles de pobladores rurales, precisamente porque sostenían *"su vida errante"*. Así, por ejemplo, el 2 de abril de 1836 el Jefe Político y de Policía de Montevideo pidió al de Durazno, apresara al indio chaná *"llamado Ramón quien fugó de este Departamento el dos del corriente llevando en su compañía dos chinas viejas llamadas Rosa y Juana"*. (147)

En Montevideo había vagos pero, sobre todo, mendigos, dadas las mayores dificultades urbanas para vivir "paseando" y sin trabajar.

Los intereses y la sensibilidad "bárbara" de los sectores dominantes buscaron también apresar el cuerpo de los mendigos usando de la coacción física.

Durante la dominación porteña de Montevideo, en enero de 1815, el Alcalde de primer voto propuso al Cabildo *"que ningún pobre pudiera pedir limosna sin licencia del Cabildo quien debía examinar su estado"* (148). En 1837, 1841 y 1852, se reiteraron prohibiciones similares, encargándose a la policía permitir la mendicidad a veces con informe previo del juez y en otras ocasiones previa revisación del médico de la institución. Los mendigos autorizados debían llevar una tablilla en el cuello con el membrete: *"Merece la caridad pública"* (149).

Pero fueron el Presidente Bernardo P. Berro y su Ministro de Gobierno Eduardo Acevedo, quienes el 27 de julio de 1860 dieron el paso final decretando el encierro de los mendigos en el Asilo de Mendigos y la prohibición absoluta de mendigar por las calles de la Capital.

El Asilo era el tipo ideal de cárcel que imaginaba la sensibilidad, entre "bárbara" y "civilizada" ya, de estas clases dirigentes de 1860, para los sectores populares "vagos" y "perezosos". Establecido bajo la advocación de San Francisco de Asís en "la casa denominada Colegio en la Villa de la Unión", el Asilo era un lugar de reclusión *"perma-*

nente" para los mendigos hasta que pudieran probar que podían vivir de su trabajo, para lo cual se instaló un taller "*en dónde trabajarán los mendigos de ambos sexos y los niños*". Los que escaparan serían recibidos con las restricciones siguientes: "*los sexagenarios para arriba, sufrirían una detención de seis meses sin salir de paseo; los que son fuertes y robustos la sufrirán de un año*" y harían los trabajos de labor y domésticos sin compensación.

La disciplina en el Asilo era estricta y minuciosa y recuerda tanto la cárcel como la obsesión de castigar y vigilar el cuerpo: el mendigo se acostaría "*con su ropa interior, bajo las cobijas, a las 8 en invierno y a las 9 en verano después de haber rezado*" y se levantaría "*a las 5 en verano y a las 7 en invierno*". También se determinaba el tiempo de permanencia a la mesa —15 minutos para desayunar, 60 al almuerzo con treinta minutos de descanso y 50 a la cena—; debían guardar "*orden y circunspección*", no levantarse "*antes del toque de suspensión del celador*" y usar los cubiertos y platos sin tomar el alimento con la mano.

La intención de "civilizar" a estos "bárbaros" —obvia—, partía, empero, de una sensibilidad en parte "bárbara" por cuanto se creía más en el uso de la fuerza y la coacción física directa —los empleados del Asilo se llamaban hasta como los policías, "celadores"—, que en procedimientos que la futura sensibilidad "civilizada" tratará de poner en práctica: la interiorización por los marginados de su culpa a través de la religión —mencionada una sola vez y de manera residual— y la escuela.

En realidad, el Reglamento del Asilo de Mendigos de 1860 se halla a mitad de camino de las dos sensibilidades; lo refleja la circunstancia de que mientras decreta "*abolidos los castigos corporales*", admite como penas las siguientes: "*1a. Aumento de trabajo según sus fuerzas físicas; 2a. No salir de paseo por una o más veces; 3a. Barrer, lavar los pisos y patios* [...] *y 4a. Privación de trabajo, etc.*" (150)

La policía también obligaba a los sirvientes a que permanecieran con sus patrones y se comportaran con "*buena conducta*".

Las negras que habían quedado "*en una situación mal definida que daba margen a incidentes*", a raíz de la abolición de la esclavitud en diciembre de 1842, diez años después fueron obligadas a concurrir a la policía, si cambiaban de casa, "*a fin de hacer constar la causa de la salida*" y el tipo de "*conducta*" observada (151). En julio de 1860, y

bajo la presidencia de Bernardo P. Berro, tan controladora de las clases populares en éste y otros aspectos, el Jefe Político y de Policía de Montevideo, Santiago Botana, obligó a los sirvientes a inscribirse en un registro policial, mantener al día su libreta de conducta, anotar cada uno de sus cambios de patrón y no dejar *"la casa de sus patrones sin prevenirlos, a lo menos 15 días antes* [...] *para que puedan con tiempo buscar otro"*. Por fin, culminando este apresamiento del cuerpo de los sirvientes, resolvió destinarlos *"al servicio del Hospital o del Asilo de Mendigos por un tiempo proporcionado"* si cometían *"faltas en casa de sus patrones* [...] *o andan en vagancia"* (152).

Castigo y prisión del cuerpo antes que convencimiento del alma, he ahí una de las esencias de la sensibilidad "bárbara". Lo corroboraremos al analizar la violencia de los amos.

CAPITULO III:
EL CASTIGO DEL CUERPO: LA VIOLENCIA DE LOS AMOS.

1. *El padre-patrón.*

El 26 de abril de 1835 a las seis de la tarde, el Alcalde Ordinario de la Villa de la Concepción de Minas fue informado que, a las cuatro y media, Anselmo Pérez, nacido el 22 de abril de 1822, de 13 años, se había ahorcado dentro de la carpintería de su padre, Manuel Pérez.

Esa tarde su padre estaba en el "*Billar o Café*" cuando su otro hijo, Pascual, le fue a avisar "*de la desgracia que había sucedido*". Interrogado por el Alcalde sobre los probables motivos que había tenido Anselmo para tomar esa resolución, el padre respondió que de mañana hasta las doce él había estado "*ocupado acomodando un poco de leña* [...] *y después de comer le dijo* [a Anselmo] *que siguiera en la misma ocupación mientras* [él] *se acostó a descansar un rato*". Al levantarse de la siesta fue a la carpintería "*y la encontró cerrada*" por lo que se puso a acomodar la leña otra vez, "*hasta que vino su hijo Anselmo a quién preguntó dónde había estado*". Este "*le dijo, como acostumbraba, mil mentiras, porque tenía ciertos distraimientos*". Ya en la mañana su hija "*lo había mandado en busca del aguador*" y Anselmo se había ido "*a la fonda por cuyo motivo su hermana le pegó unos guantones*". A la tarde, ante la nueva desobediencia, "*por no haber hecho lo que le mandó, lo castigó con una varita de membrillo muy delgadita, 7 u 8 rebencazos*" y "*lo dejó ocupado en acomodar la leña*" y él "*se fue a sus diligencias*", o sea, al "*Billar*", donde le diera la noticia del suicidio su hijo Pascual.

Anselmo fue sepultado, "*en cajón vestido de negro y cintas blancas*", el día siguiente a las 5 de la tarde en tierra no consagrada. El teniente cura de Minas, Juan Bruno Picabea y Ramírez, "*a la vista de la publicidad de este crimen*", el suicidio, lo había ordenado de ese modo, tanto más cuanto los "*mismos deudos* [...] *manifestaron la*

depravación del ánimo del suicida, la generalidad altanera, indómita, y los extravíos de sus costumbres, que muchas veces habían merecido ser castigados con palo o azote''.

Tres vecinos fueron interrogados sobre el episodio; uno relató simplemente los hechos narrados; otro, Nicolás Huerto, agregó que le constaba Anselmo ''*era sumamente soberbio y que esto mismo le aseguró Dn. Manuel Pérez, padre del finado Anselmo, y le dijo más, que su hijo Anselmo había acostumbrado robarle algunas monedas de dinero, por lo que lo reprendía casi siempre*''; el tercero, Ramón Mendoza, manifestó que había oído ''*decir varias veces que* [Anselmo] *era jugador, peleador y malo*''.

Ante la insinuación del Vicario Apostólico Dámaso A. Larrañaga —sobre la que volveremos— de que debía enterrarse a Anselmo Pérez en tierra consagrada ya que el suicida era demasiado niño y tal vez hubiera sido llevado a esa resolución por un momentáneo estado de ''*frenesí*'', el teniente cura respondió que era ''*bien pública la conducta extraviada de este joven en este pueblo*''; que ''*en nuestras Américas la razón hace una marcha avanzada*'' [quiso decir la madurez sexual] ''*que los escritores Europeos se han visto precisados a confesar*'', por lo que Anselmo ya no era un niño; y que él no descubría ''*ni frenesí ni demencia en el suicida*'', y sí ''*intención previa al hecho suficientemente manifestada*'', que el suicida ''*había puesto en ejecución todos los medios [...] para que no pudiese ser impedido su funesto atentado como es cerrar la puerta de la calle* [de la carpintería] *él mismo y ajustar la otra por la que podría ser observado*''; y, por fin, que ''*los extravíos de sus costumbres arrojan la idea de inclinaciones funestas capaces de precipitarse a excesos notables*''. (153)

* * *

La dureza del padre podría representar sólo un caso aislado, pero ¿qué decir si a esa dureza agregamos la de los testigos y la del teniente cura? Ese niño recién entrado a la pubertad y ya muerto, había sido ''malo'', ''depravado'', ''altanero'', ''indómito'', ''soberbio'', ''peleador'', ''jugador'', había tenido ''inclinaciones funestas'', y su suicidio no había sido otra cosa que ''un crimen''.

La restante documentación analizada parece probar que, tal vez no esta relación, sino este tipo de relación entre los niños y sus padres,

entre los niños y la sociedad, era la común y a la vez la que parecía normal a esa cultura.

Y no se trata tanto del castigo físico en sí mismo —aunque éste tal vez abundara y fuese más violento en la generalidad de los casos que hoy— como de que la sociedad aceptaba y apoyaba las violencias de los padres, sobre todo la paterna.

Anselmo Pérez, el suicida de 13 años, había "*merecido ser castigado con palo o azote*" por su padre y patrón, según el teniente cura de Minas en 1835. Los padres montevideanos contemporáneos del Sitio Grande recomendaban —y así, santificaban— el castigo físico de los maestros a sus hijos. Recordará Antonio N. Pereira de esos años: "[...] *era una cosa natural la recomendación que hacían los padres a los maestros: Ya sabe usted que la letra con sangre entra, les decían, y los autorizaban a poner en práctica los castigos bárbaros* [...]". (154)

En 1861, el maestro francés Julio Vaval fue acusado por "La Prensa Oriental" de castigar duramente a un discípulo. En su defensa argumentó que la madre del niño le había solicitado "*cada día por el motivo pueril de desobediencia, de castigar y pegar a su hijo, diciéndome que como vecino y amigo yo tenía que servirle de padre* [...] *No podrá negar* [ella] *que después de haber echado yo a su hijo* [de la escuela], *vino a mi casa, desnudó a su hijo y le pegó en presencia de todos los niños, diciéndome: maestro, le doy el ejemplo, así tiene Ud. que castigármelo* [...] *Se ve pues que en el castigo he obrado no como profesor* [sino] *como amigo autorizado por la madre*".

Además, ese maestro inculpado, que dejó a su alumno "*todo el cuerpo cubierto de moretones y latigazos*", defendió su proceder públicamente con este otro argumento: "[...] *cansado de ver que eran inútiles las observaciones que le dirigía por haber sido autor e instigador en varios robos, resolví castigarlo severamente, pero menos de lo que merece un niño incorregible de un vicio tan horroroso, creyendo siempre conformarme a la voluntad de su madre y hacerle un servicio para lo futuro*". [*155*]

Tal estima social por el castigo físico de los niños pasó al Código Civil de 1868. Los padres perdían la patria potestad, decía el inciso primero del artículo 261, sólo: "*si habitualmente maltrataran a los hijos en términos de poner en peligro la vida o de causarles grave daño*". El artículo 230, los había ya facultado para "*corregir modera-*

damente a sus hijos, y cuando esto no bastare podrá ocurrir al juez para que les imponga la pena de detención hasta por un mes en un establecimiento correccional". (*)

Los padres habitualmente azotaban a sus hijos pequeños.

Relató Julián O. Miranda su niñez en el Maldonado de 1850-60 en estos términos: *"En esos tiempos, en que la autoridad paterna se ejercía de una manera absoluta y sin ser discutida* [...] *era muy común que en los casos dónde existían muchachos traviesos —y eso sucedía en la mayoría— los padres estaban munidos de un objeto contundente para hacer respetar de inmediato sus mandatos, o para corregir rápidamente las infantiles travesuras* [...] *las familias denominaban el portugués* [por el recuerdo de las tantas invasiones lusitanas sufridas por Maldonado, según este testimonio] *a las correas, disciplinas o rebenques destinados a corregirlos".* (157)

Los padres, en realidad nunca perdían esa facultad, socialmente estimada, de corregir físicamente a sus hijos, ni aun cuando estos eran mayores. Las cachetadas maternas a las hijas demasiado *"coquetas"* abundaban en los *"barrios bajos"* de Montevideo, decía Máximo Torres en 1895 (158), y Florencio Sánchez en 1903 puso en boca de Olegario, padre de "M'hijo el dotor", estas frases, comentando la negativa de su moderno y "civilizado" hijo doctor a aceptar el castigo físico: *"¿Lo han visto anoche? El niño no quiere que lo reten... ¡La figura del mocoso! ¡Había de ser yo el que contestara así a mi padre...! ¡El ruido de mis muelas por el suelo! ...Me acuerdo de una ocasión en que el finao Juan Antonio, mi hermano menor, se permitió decirle a tata que ya era muy grande pa que lo retara... ¡Ahí no más se le fue encima el viejo, y si no se lo sacamos de entre las manos, lo desmaya a azotes...".* (159)

Los hijos solteros no se sentían fuera del control paterno, tuvieran la edad que tuvieran. Escribió en 1863 desde Buenos Aires a su padre en Montevideo, uno ya maduro, en carta dentro de la que iban dos más para otros destinatarios: *"Esas dos cartas puede leerlas y después de cerrarlas las remitirá a sus dueños".* (106)

Este ejercicio "bárbaro" de la autoridad paterna, respondía a

(*) Los jueces eran benevolentes con los padres que hacían estos pedidos. A veces, la prensa popular consignaba el resultado final; así noticiaba "El Ferrocarril" del 11 de enero de 1870 en "ocurrencias policiales: se remitió preso, a pedido de su mamá, un hijo". (156)

una organización familiar en que el padre gozaba de poderes casi absolutos. (*) El padre era un Dios al que se respetaba y adoraba, y probablemente se quería. Todos los padres daban la bendición a sus hijos al encontrarlos y si la costumbre persistió en el medio rural hasta el novecientos, fue porque dominaba al Uruguay "bárbaro" por entero cincuenta años atrás. (162) El trato en la mesa de los almuerzos y cenas era tan "protocolar" y distante (163) como universal el "usted" del hijo al padre, permitiéndose solo éste, y a veces, el tuteo. (164) El dormitorio de los padres era *"en todas las casas de campaña el sancta santorum, el lugar más respetado, donde no entran los hijos sino en las grandes circunstancias de la vida* [...] *cuando vienen a pedir una hija en matrimonio* [...] *o* [...] *está en trance de muerte alguno de los padres"*, dirá Benjamín Fernández y Medina en 1893, aludiendo a una vieja costumbre "bárbara" también superviviente en el interior del país. (165)

Pero esta autoridad era "bárbara" no solo porque la organización familiar fue patriarcal; la cuota tan alta de castigo físico que incluía nos debe alertar. La autoridad del padre, como la del Estado "bárbaro", se creía y se quería basada más en el temor y el respeto que en el cariño o la adhesión sentimental de los hijos a los padres y de los súbditos a la nación.

* * *

Todas las autoridades de la cultura "bárbara" ejercían en última instancia violencia sobre los cuerpos, y aparecían así traspasadas por el placer sádico del que la ejecutaba u ordenaba como por el miedo del que la sufría. El dominado a la vez sabía que el tiempo o las circunstancias le harían cambiar de roles y lo transformarían en dominante, con lo que su pasado sufrimiento, nunca olvidado, se transformaba en un ingrediente más de su placer: he ahí a Olegario padre en "M'hijo el dotor", queriendo pegar a su hijo mayor con el argumento de que él había sido también castigado por su padre...

Lo que el investigador no se atreve a suponer —¿tanta es nuestra

(*) Legalmente, la patria potestad solo concluía cuando el hijo era "emancipado" o se casaba, para lo que requería autorización paterna. La disposición será modificada por el Código Civil de 1868. (161)

cuota de sensibilidad "civilizada"?— es el otro elemento de estas relaciones entre padre e hijos que, sin embargo, la documentación insinúa: el también original tipo de relación afectiva que los unía, la extraña sensación que tenemos al leer los documentos de la época "bárbara" de que los padres no querían a sus hijos... de la misma manera que nosotros... o tal vez, que se atrevieran a suponer que no había por qué encariñarse tanto con ellos.

No hablemos sino de aquellos sectores sociales que han dejado testimonios, y en quienes uno esperaría encontrar mayor refinamiento sentimental: los sectores altos y, dentro de ellos, de la figura paterna por ahora.

Los pocos que han escrito memorias de su vida hacia fines del siglo XIX y relatan su infancia en la "barbarie" de 1830 ó 1850, están acordes tanto en el "*buen recuerdo*" sobre sus progenitores como en el "*rigor*" y la "*severidad*" con que eran tratados sobre todo por el padre. (166) Pero esto era el reflejo en los hijos de una situación. ¿Cómo vivían esa "severidad" los padres?

Comprobemos un primer hecho cargado de sugerencias: el padre a menudo ni siquiera estaba en la casa a la hora del nacimiento del hijo. A veces lo alejaba la guerra civil, pero ésta parece más bien una forma de ocultar la circunstancia de que en la paz tampoco se hallaba presente, y sí lo estaba en su oficina, bufete o tertulia de amigos.

Las mujeres lo sabían y ordenaban no "molestar" a sus esposos. El "civilizado" Alfredo Vásquez Acevedo se lamentará de ello en 1870, pero hallará muy natural que su mujer cuide sola a los hijos enfermos y solo tendrá palabras de agradecimiento, y ninguna de lamentación, por esta oportunidad perdida de acercarse a sus hijos. (167) El fino observador de costumbres Licenciado Peralta —el jurisconsulto Domingo González (1837-1928)— relató lo sucedido hacia 1860 ó 1870 en una tertulia de jugadores de clase acomodada, donde una sirvienta se presentó y pidió hablar urgentemente con uno de los asistentes. Este, luego de hacerlo, "*volvió a ocupar su asiento con toda tranquilidad, siguiendo el juego y sin pronunciar palabra, pero como un cuarto de hora después se presentase de nuevo la sirvienta* [...] *aquel volvió a abandonar su asiento*". Evidentemente intranquilo, el jugador fue, ahora sí, interpelado por uno de sus amigos, y contestó: "*Mi mujer acaba de dar a luz dos infantes*". El comentario de otro de los contertulios es tal vez lo más significativo del episodio: "*oiga,*

pues la cosa no es tan sencilla", parece decirnos, como un solo nacimiento. (168)

Los comerciantes montevideanos ricos de la primera mitad del siglo XIX, si podían, enviaban a sus hijos pequeños o recién entrados en la pubertad, a estudiar al exterior, a los mejores colegios de Buenos Aires o... Inglaterra. Así hizo Francisco Juanicó con su hijo Cándido. En 1823, a los once años, lo envió a Buenos Aires, y al año siguiente, cuando el niño ya tenía doce, a Londres —¡y en velero!— acompañado de su hermano mayor quién lo dejó solo y pupilo en un colegio católico inglés. El padre confió sus sentimientos —más bien medidos— al comerciante porteño Tomás Manuel de Anchorena, en carta de enero de 1825: "*la idea de que tendrá que separarse por 6 ó 7 años, mezcla el placer con el disgusto que nos debe ocasionar una ausencia tan dilatada, particularmente a Juliana* [la madre del niño], *pero yo estoy cada vez más convencido de que en esa* [Buenos Aires] *si algo bueno adelantase no se quedaría atrás en mucho malo*". (169) El "placer" se originaba en la buena y "práctica" educación que esperaba recibiría el niño, el "disgusto" —extraño nombre del amor paterno, en verdad— queda claro era mucho mayor en la madre que en este padre.

En el "Colegio del Salvador" dirigido por los jesuitas de Buenos Aires, adonde fueron algunos niños uruguayos, en 1868 los pupilos podían ser visitados por sus padres o las personas que estos autorizasen, "*solamente los Domingos de 10 y media a 12 de la mañana*", y como premio "*de buena conducta y aplicación*" saldrían los niños "*a casa de sus padres o encargados, una vez al mes*", exceptuando el tiempo de Cuaresma. (170) A los jóvenes que ingresaban a partir de 1880 al Seminario diocesano de Montevideo, no se les permitía la salida a su casa durante los once años del curso, salvo casos de enfermedad contagiosa o de carácter grave. Durante las vacaciones, el Prelado "*los envía en comunidad a una casa de campo*", informaba satisfecho a Roma en 1888, Inocencio María Yéregui, nuestro segundo Obispo. (171)

¿Falta de sensibilidad del clero para los afectos familiares o más bien, como lo testimonia el primer caso referido, aceptación pasiva por los padres de estos alejamientos de sus hijos? Alejamientos que equivalen, porque son provocados sobre todo por el padre, a abandonos psicológicos...

Podemos atisbar los sentimientos de un padre ante la muerte

de sus hijos, o por lo menos, y tal vez no sea lo mismo, lo que escribió ese padre para que fuera leído por sus contemporáneos o familiares. Francisco Solano Antuña, de quién ofrecimos la sucesión impresionante de nacimientos de sus 16 hijos y muertes de 8 de ellos, entre 1818 y 1851, nos dejó un Diario. He aquí el comentario acongojado ante la muerte de su primer hijo el 20 de noviembre de 1818, a un mes de nacido. El lector advertirá que le pareció *"extremado"*: *"Hoy viernes a las 5 y media de la tarde falleció mi hijo Paulino al rigor de una tos epidémica* [...] *Era alto de cuerpo de pocas carnes, muy blanco y de preciosas facciones, entre las que se particularizaban sus grandes ojos negros. ¡Quizás estas líneas me hagan ridiculizar algún día! mas estoy bien seguro de que si es tierno padre el que las lee, no verá en ellas más que el triste consuelo de una sensibilidad extremada*". De ahí en adelante una norma: la "sensibilidad extremada" y la "ternura" se reservan para los hijos que mueren de cinco, seis ó dieciséis años, no para los que fallecen antes del año o poco más. Así, Emilia, Celio y Ramiro, que fallecen respectivamente de siete meses, año y medio y catorce meses, no merecen más que la simple consignación de la causa de la muerte, sin la menor mención a sus características físicas o a los sentimientos de congoja presentes en la primera experiencia de la muerte. En cambio, Francisco Solano Ventura, Manuel Julio Zacarías y Merceditas, que fallecieron de 5, 6 y 16 años, respectivamente, ocupan amplio espacio en el diario y el padre consigna desde la causa de la muerte hasta el lugar dónde son enterrados, además de dar detalles conmovedores de sus "dotes". Francisco Solano, por ejemplo, muerto a los 6 años y 7 meses, era *"lindo, razonable como un adulto y querido de cuantos lo veían por su carácter siempre risueño, condescendiente y obediente al extremo*" (obsérvense de paso, las cualidades elogiadas). (172)

¿Acaso le sucedió a Francisco Solano Antuña en 1818-51 lo que a Edward Gibbon sesenta o setenta años atrás, en Inglaterra, cuando su padre se había anestesiado un tanto ante los permanentes fallecimientos de sus hijos pequeños y a todos los llamaba Eduardo, a fin de que *"para el caso de un prematuro fin de su hijo mayor, este nombre patronímico continuara perpetuado en la familia?*". (173) No hay repetición de patronímicos en Antuña, pero aparentemente sí, anestesia. En este caso al menos, el afecto parece irlo dando el padre de a poco a los hijos, por tener la experiencia traumática de sus muertes tem-

pranas y a la vez estar seguro de sustituírlos con nuevos nacimientos: el dolor es menor en medio de la abundancia.

Los hechos podían suceder más descarnadamente.

A fines del siglo XIX, un vecino fue a dar el pésame por la muerte de su hijo a un rico estanciero de Río Negro, el vasco Ugartemendía. Así que lo vio, le explicó el objeto de su visita y comentó:

"—Y ya andaría por años, no?

Ugartemendia muy nervioso, contestó:

—No hombre, compré borrego el año pasado en Montevideo.

—Ah, dijo Barreiro, ¿se le murió algún carnero?

—Ayer, sí, dice el vasco, y como Barreiro insistiera:

—Pero el chiquilín ya criadito, qué lástima... y la contestación fue:

—Sí, sí, lástima, sí, pero hijos se hacen, más carneros finos no se hacen!". (174)

¿Pragmatismo de inmigrante venturoso? ¿Aburguesamiento cruel de padre rico? ¿Postura sensata ante hechos que su época le demostraba eran, unos tan frecuentes como subsanables —la muerte de un hijo con el nacimiento de otro—, y otros tan raros como costosos: la muerte de un carnero de raza comprado en el lejano Montevideo?

Sea lo que sea en el plano del juicio psicológico, en el de la relación del padre con el hijo hay, sin duda, indiferencia, la que casi siempre se transformaba en "rigor" o "severidad", en otras ocasiones en azotes y a veces —¿cuándo?— en caricias. Lo que no hay es el esfuerzo consciente, que deriva de la cultura, por comportarse siempre afectuosamente con el hijo. Esa ausencia, más que la presencia tal vez inevitable del castigo físico, es el dato más entrañable, más íntimo, de la sensibilidad "bárbara" en esta problemática.

El hijo debe ser formado, dominado, hecho a imagen y semejanza, pues es solo un hombre pequeño. La caricia y el mimo comienzan aquí y entonces su vida de mala fama, aquella que, como apreciaremos en el tomo II, la educación católica de fines del siglo XIX llevó a sus últimas consecuencias. La Hermandad de Caridad en su Memoria Instructiva publicada en 1826, presentó como modelo de educación afectuosa la dada a sus huérfanos, de este modo: "*Los* [niños expósitos] *que viven en Casa son tratados sin los mimos que frecuentemente vician la educación de los hijos de vecino, pero con cariño, abundancia y limpieza* [...] *Madres de familia tienen que admirar el orden, silencio y modales* [...]". (175)

He ahí el nudo de la sensibilidad "bárbara": no era que las caricias y el afecto faltasen en el padre, era que la cultura los evaluaba negativamente; la dureza era un valor, y el silencio debía imponerse a los niños. Nunca estuvo, en verdad, tan lejos lo culturalmente admirado, al menos en el caso del silencio y la contención del cuerpo del niño, de lo realmente vivido, como observaremos más adelante.

2. *Madre y abandono.*

Los viajeros europeos que visitaron el país en la primera mitad del siglo XIX, encontraron muchos niños abandonados por sus padres (176), y la Hermandad de Caridad, al explicar las razones que motivaron el establecimiento de la Casa "Cuna" en 1818, dijo en 1826: *"El cuadro doloroso de muchos niños, que se encontraban expuestos en las calles, despedazados a veces por los perros, y el insoportable peso que gravitaba sobre las familias distinguidas por su caridad, a quienes echaban frecuentemente algunos, en términos que hay señora en Montevideo que llegó a recibir hasta doce, movieron como ya se ha dicho, el ánimo de las primeras autoridades a fundar una Cuna"*. (177)

Tanta intensidad había alcanzado el problema de los niños abandonados a fines de la primera década de la Revolución, que el Cabildo de Montevideo, en las instrucciones fundamentalmente políticas que dio a sus diputados ante el Rey Juan VI de Portugal, Dámaso A. Larrañaga y Jerónimo Pío Bianqui, el 31 de enero de 1817, mencionó en el numeral 13, *"suplicar a SM se digne crear y organizar un Establecimiento general de socorro público, o una Casa de Misericordia para huérfanos"*. (178)

Antes de la Casa "Cuna" de 1818 —y después también, en verdad—, los niños eran abandonados en los "huecos" donde se dejaban los cueros, en las puertas y ventanas de las casas "acomodadas", en las calles, y en los atrios de las Iglesias.

Intentemos salir de las impesiones de los contemporáneos —no desdeñables, sobre todo por su reiteración—, para cuantificar, con todo lo discutibles que puedan ser las cifras dada la ausencia de estadísticas demográficas confiables.

ESTIMACION PORCENTUAL DE NIÑOS ABANDONADOS EN EL ASILO DE EXPOSITOS, SOBRE NACIDOS (179) (*)

Años	Niños entrados por año al Asilo	Población de Montevideo	Natalidad estimada: 45 por mil	Porcentaje de niños abandonados sobre nacidos
1818-26	cerca de 40	16.262 en 1829	732	5,46
1860-62	89	58.000	2.320	3,84
1868	109	112.000	4.480	2,43
1870-72	120	128.000	5.120	2,34

La evolución descendente de estos porcentajes recibe la confirmación de los contemporáneos. Así, la Memoria de la Hermandad de Caridad de 1826, estimó que los niños expósitos existentes en el Asilo equivalían a *"12 por cada mil vecinos"* montevideanos. (181) Isidoro de María, redactor en 1864 de la segunda memoria histórica que conocemos, calculó que esa proporción había descendido a *"3 y 3/4 expósitos por mil habitantes"* (182), es decir, que según las fuentes contemporáneas, el número de niños abandonados en la "Casa Cuna" en la década de 1820-30 era tres veces superior al revelado por las cifras de 1864.

De acuerdo a nuestro Cuadro, el porcentaje promedio de niños abandonados en relación a nacidos en la década 1860-70, un 2,87, comparado, con el vigente en la década 1820-30, un 5,46, permite deducir que se abandonaba el doble de niños a comienzos del siglo XIX que en su séptima década.

(*) Casi todas estas cifras tienen sólo valor como estimaciones. El número de niños abandonados anualmente en el Asilo es seguro, aunque podría argumentarse que tal vez no están todos los niños abandonados de Montevideo ya que las familias seguían haciéndose cargo de algunos de ellos sin que pasaran previamente por el Asilo. No parece fundada, en cambio, la crítica de que este número podría incluír también a niños abandonados fuera del departamento de Montevideo, ya que, dada la forma en que se les recibía, no se les llevaba de regiones muy alejadas. La natalidad estimada sobre el total de los habitantes de Montevideo es supuesta, aunque la cifra del 45 por mil tiene a su favor ser de las primeras conocidas en la década 1870-80. En cuanto a la población departamental, la cantidad más discutible es la primera. En 1826 la Hermandad de Caridad estimó en 12 los expósitos por cada mil vecinos, lo que, con una existencia en el Asilo de 282 niños, daba para Montevideo, 23.000 habitantes. Pero el padrón de 1829 asignó a los cuatro cuarteles de Montevideo, 16.262 habitantes. Preferimos utilizar esta última cifra por derivar de un Censo y acercarse a la estimación que la prensa hizo en 1829: 14.000. (180)

En Francia, hacia 1825-30, la cantidad de niños abandonados por cada cien partos vivos era de 3,5. La cifra que corresponde a Montevideo es del 5,46, un tercio mayor. En la década 1860-70, el porcentaje en Francia desciende a poco más del 1%, mientras en Montevideo alcanza casi al 3%. (183)

Dos hechos quedarían así demostrados. El altísimo porcentaje de niños abandonados por sus madres en el Montevideo "bárbaro" de los años 1820-1860, bastante mayor que el contemporáneo de Francia; así como la lenta tendencia al descenso, notoria sobre todo a partir de 1860 según nuestro Cuadro, cuando se avanzaba hacia la sensibilidad "civilizada".

* * *

A los abandonos, hay que sumar los infanticidios. Los diarios dan cuenta de ellos después de 1860 ya que se encontraba a los niños, frecuentemente ahorcados, en los huecos de la ciudad junto a la basura. (184) Pero, según la Memoria de la Hermandad de Caridad de 1826, el mal trato comenzaba desde antes de nacidos en el caso de que la madre o el padre pensaran abandonarlos o matarlos: "[...] *desde antes de nacidos son víctimas de la opresión en que las madres se han visto precisadas a ocultar su flaqueza* [y también] *de la intemperie y desabrigo en que suelen darlos a luz*". (185)

Estas pueden ser impresiones subjetivas ya que, al fin y al cabo, infanticidios hubo y habrá tal vez siempre. El Dr. Rappaz en 1877 nos pone sobre otra pista y coloca sobre el tapete el problema de la sensibilidad; al comentar la "*proporción considerable en que mueren las criaturas*" (un 50% de los fallecidos, como ya sabemos, tenía menos de diez años) anota "*que la mayor parte de las criaturas que figuran en la mortalidad bajo el rubro de «momentos», no mueren por causas naturales. En efecto, es positivo que los infanticidios entre nosotros son mucho más comunes de lo que se cree generalmente; hace mucho tiempo que esto se murmura. Sin embargo, hasta ahora no se ha sentenciado a uno solo de esos monstruos indignos del nombre de madre. Solo hubo un proceso criminal el año pasado. No hay un solo infanticidio en el país, dice la estadística de los tribunales, ¡mentira!, claman los médicos que están al corriente de muchos secretos íntimos* [...] *hay tal vez más de 20 ó 30, y quién sabe cuantos, en cada año*". (186)

Veinte o treinta infanticidios equivalían al 0,60% de los nacimientos de 1876, pero, claro está, solo se trata de la impresión de un médico "civilizado". Lo único cierto es que la causa de mortalidad más sospechosa —los muertos "recién nacidos"— representaba en 1871 al 4% de los fallecimientos certificados por los médicos y al 3% de los nacimientos. Débase anotar que en Montevideo el 41% de los fallecimientos se producía sin asistencia médica... o sea que la posibilidad de ocultar las causas reales del deceso eran muy altas. (187)

* * *

¿Qué sucedía con los niños que las madres aceptaban y amaban, por supuesto, la mayoría?

En primer lugar, los niños eran fajados. Todavía en 1906 en las "Lecciones de Economía Doméstica" que se aprendían en las escuelas públicas, la autora de los textos se creyó en el deber de desaconsejar esa práctica ya no común en su época. (188) Y un niño fajado es incapaz de agitar sus manos y pies en el aire, o "*responder a las caricias maternas*", lo cual tal vez significa "*que las madres tenían muy poco interés en las caricias y los juegos*". (189)

En 1893, el Dr. Joaquín de Salterain reprochó la "*relativa indiferencia*" con que "*las clases menesterosas*" trataban a sus hijos, lo que acentuaba la "*debilidad congénita*" de estos o provocaba la aparición de la "*adquirida*". También acusó a la mujer "*de mundo*" de las clases altas por olvidar "*los cuidados de la maternidad que requieren tantos desvelos, tantas abnegaciones* [ante] *las exigencias de una sociedad tirana*" que obligaba a concurrir a las tertulias y bailes en detrimento del cuidado "*abnegado*" de los hijos. (190) (*)

El cónsul francés R. Baradere —"civilizado" un tanto antes que Joaquín de Salterain— ya había dicho en 1834 que las uruguayas no eran "*madres tiernas. El amor a los niños, tanto en uno como en*

(*) Joaquín de Salterain describió una situación que observaba como médico, pero también la juzgó como burgués ansioso de conservar a la mujer en su "lugar", el hogar. Su reproche es similar a los cientos que los medios católicos oficiales de la época hacían a las mujeres "mundanas", en base a valores de la cultura patriarcal. Su testimonio, aunque de 1893, de seguro se refiere a supervivencias de conductas femeninas de la primera mitad del siglo XIX, mantenidas por algunas características de la vida de la mujer en la segunda mitad del siglo, como estudiaremos en el tomo II.

otro sexo, lo más a menudo no es sino puramente instintivo, como en los animales. Su afecto se reduce a los cuidados de la infancia y al derecho que se les reconoce de habitar indefinidamente la casa paterna". (191) Los mimos, recordémoslo, eran reprochados unánimemente por los educadores, pues el ideal era la "severidad".

* * *

No sabemos con exactitud qué opinaba la cultura oficial de la época "bárbara" en el Uruguay sobre el amamantamiento del niño por su madre. A mediados del siglo XVIII en Francia, había ya comenzado entre las clases medias y alta la "moda" del amamantamiento materno que también impulsó el "Emilio" de Rousseau en 1762. (192) En el Uruguay es recién avanzada la segunda mitad del siglo XIX cuando aparecen testimonios favorables a esta práctica y condenatorios de la entrega del niño a amas, en plena sensibilidad "civilizada".

Pero un atisbo de lo sucedido tal vez lo podamos deducir del muestreo que hemos hecho de los avisos ofreciendo o pidiendo amas de leche desde 1830 a 1900, aparecidos en los principales diarios montevideanos. Con todas sus deficiencias, el Cuadro que sigue permite hallar el sentido en que marchaban los cambios en este plano esencial de la relación madre-hijo:

AVISOS DE "AMAS DE LECHE" EN LOS DIARIOS MONTEVIDEANOS: 1830-1900 — MUESTRA: CADA 5 AÑOS, UN MES (193)

Períodos	Total avisos	Pedidos amas de leche	Ofrecimientos amas de leche	Promedio de habitantes de Montevideo por aviso
1830-65	21	14	7	24.000
1870-1900	19	—	19	110.000

Debemos advertir que en casi todos los casos, las amas pedidas lo eran para "conchavar" en la casa del niño y solo muy pocas se ofrecían para llevarlo a sus casas, hecho que, en cambio, era norma en la Francia del siglo XIX: la entrega del niño al ama. También se exigía en los avisos que el ama "*esté recién parida pero sin hijo, o en momentos de parir y que de garantías de su buena conducta*". (194)

Estos dos hechos testimonian un especial cuidado por parte de los padres para con sus hijos: no los enviaban generalmente a las casas de las amas y procuraban asegurarse una alimentación regular del niño, exigiendo al ama "buena conducta" y que no tuviera un hijo recién nacido, pensando lograr así una garantía suplementaria de alimentación constante y rica de su propio hijo.

Pero el Cuadro, aún con la escasamente representativa que puede ser la muestra, insinúa algunos hechos esenciales para apreciar el lazo madre-hijo.

Durante el período 1830-65, que coincide casi exactamente con el de la sensibilidad "bárbara", existen cinco veces más avisos de amas de leche por habitante que en el período posterior, 1870-1900, aquel en que se forma la sensibilidad "civilizada". Además, y el Cuadro es todavía más concluyente, en el primero, un 67% de los avisos son pedidos de amas de leche, en el segundo, el 100% son avisos en que éstas se ofrecen. La información, por otra parte, está sesgada porque la elección de un año cada cinco a partir de 1830, nos hizo utilizar 1890 y éste fue excepcional. La crisis económica volvió miserables a los sectores populares, compuestos en alta proporción por inmigrantes españoles e italianos, por lo que se incrementó de manera artificial el número de avisos en que las mujeres pobres recién "paridas" se ofrecían como amas de leche de los niños de hogares pudientes, una estrategia de supervivencia típica de esa época. Es sintomático que en todo el período 1870-1900, solo figuren con avisos pidiendo amas de leche los años 1870 —4 avisos— 1890, 1895 —1 aviso—, y 1900, 3 avisos. La cifra de 19 avisos en total de ese período se logra fundamentalmente con los once aparecidos el año de la crisis económica, 5 de "*robustas*" españolas, 3 de italianas, 2 orientales y 1 francesa. Si eliminéramos por estas consideraciones el año 1890, es obvio que la costumbre de dar a criar los hijos a las amas aparecería como disminuyendo a partir de 1870, mientras en París, por ejemplo, el porcentaje de niños enviados "en nourrice" dentro o fuera de la ciudad, todavía fluctuaba en torno al 30% entre 1885 y 1914.

El uso tal vez frecuente de las amas de leche por las madres pudientes de la época "bárbara" también se comprueba por las cifras que muestra el registro del servicio doméstico llevado por la policía de Montevideo en 1853, un total de 94 amas, el 60% de color. En una

población probable en el casco urbano de 15.000 almas, 4500 de las cuales eran tal vez mujeres de hasta 59 años, esas casi 100 amas equivalían a una cada 450 mujeres, lo que no es poco, ya que ¿cuántas de ellas tenían realmente en ese momento niños de pecho para criar y, además, podían pagar el servicio? (195).

Cifra muy alta de abandonos, infanticidio también probablemente elevado, uso de la faja en los recién nacidos, e incidencia de las amas de leche en la alimentación de los hijos de las clases acomodados, son hechos que parecen caracterizar la relación madre-hijo antes de 1860.

¿Por qué? ¿Se trataba con escasa ternura a los niños o era que los mimos no tenían buena fama en la cultura "bárbara", pero el amor materno, en los hechos, no era diferente del que será norma proclamar en el Novecientos?

El abandono de los niños puede psicológicamente vincularse a individuos que tienen vínculos afectivos muy escasos "*y no disponen de una cantidad suficiente de afecto hacia nadie, ni siquiera hacia su hijo*". (196) Pero a veces, esos individuos, que en toda sociedad existen, ocultan estas tendencias porque su cultura no las ambienta, en otras ocasiones, en cambio, su cultura las consiente y hasta tal vez las amplifica.

En realidad, abandono e infanticidio eran las formas más comunes de controlar o disimular la natalidad en el Uruguay "bárbaro" (el "civilizado", como veremos en el Tomo II, inventó otras, igualmente mortíferas pero infinitamente más disimuladas).

La mujer rioplatense soltera de familia "decente", en un ambiente de mayor libertad sexual que en el posterior Uruguay puritano, tenía fama de "*libertina*" al entender de los curas del siglo XVIII y los viajeros europeos del siglo XIX. (197) Pero debía ocultar su falta, pues la moral, laxa, igual la condenaba, y si admitía el bastardo del hombre, no admitía el hijo natural de la mujer "acomodada". Por eso denunciaba en 1826 la Hermandad de Caridad que las madres embarazadas solteras apretaban sus vientres para "ocultar su flaqueza", y el cónsul de Francia en 1834 añadía que "*lo infanticidios y los abortos mucho más frecuentes aún*" se hacían "*para ocultar una maternidad que no es posible confesar sin vergüenza*". (198)

Espinosa y Tello a fines del siglo XVIII no interpretó así los hechos. Según el español, "*en estos países la delicadeza y el punto del que dirán no ha introducido la horrorosa práctica del aborto*" por lo que las

mujeres solteras, aunque criaban a sus hijos, consideraban *"su estado como una desgracia"* por carecer de compañero que las emparase económicamente. (199) Cien años después, en 1893, el Dr. Joaquín de Salterain confirmó esta causa del "abandono" —las dificultades económicas de la madre soltera— y añadió otra que ya hemos visto invocada para explicar la "paciencia" de los padres hacia la muerte de sus hijos: *"en razón de ser las familias muy numerosas se mira con relativa indiferencia"* por parte de las madres el futuro de los niños. (200)

Las coacciones morales, las dificultades económicas, la anestesia sentimental que provocaban los hijos numerosos ante el hijo concreto, son todas razones culturales que pudieron haber fomentado el abandono y el infanticidio. De seguro no trabaron la pulsión de las madres narcisistas para que así procedieran, al contrario, facilitaron, como tantos otros elementos de esta sociedad, la realización victoriosa de esos impulsos que otras culturas reprimen mejor.

Pero también la sensibilidad "bárbara" jugó su rol. La violencia física, uno de los componentes que hacen a su esencia, impregnó todas estas conductas, de desapego algunas, claramente agresivas, otras.

3. *El maestro "verdugo".*

José Pedro Varela, el reformador de nuestra enseñanza primaria entre 1876 y 1879, sostenía que el niño era bueno por naturaleza, lo que no le impedirá procurar que se sienta culpable por sus instintos, por cierto, como observaremos en el Tomo II.

Los maestros, curas y padres de la primera mitad del siglo XIX, pensaban de muy otro modo. Emma Catalá de Princivalle, una maestra vareliana con fundamentos filosóficos "bárbaros", los representó en 1906 al escribir: *"El niño no es bueno por naturaleza, como piensan algunos; por el contrario, predominan en él los instintos del salvaje. El hombre* [...] *cuando es chico, se parece al salvaje, tiene el instinto de la imitación muy desarrollado, y le gusta más imitar lo malo que lo bueno, más a los niños que a las personas mayores, a la gente soez que a la gente culta"*. (201)

Esta concepción del niño, influida por la doctrina católica del "pecado original" (202), sirvió de ideología a la sensibilidad "bárbara"

para justificar sus métodos de enseñanza infinitamente más castigadores del cuerpo que represores del alma. Y esto en una institución como la escuela, la que en casi todas las culturas representa, junto a las iglesias, precisamente el camino opuesto: el de la persuasión del alma para lograr el control del cuerpo.

Por eso, la escuela "bárbara" es el mejor ejemplo de lo que habíamos ya dicho al comienzo del capítulo II, que la elección del castigo del cuerpo como método fundamental para ejercer poder en la época "bárbara", impregnó incluso el otro camino que también se transitó, el de la represión del alma.

La violencia física del maestro, clave del sistema pedagógico "bárbaro", no se agotaba en el castigo del cuerpo del niño, se ejercía también sobre el alma. Por eso era que el método elegido para dominar la inteligencia del educando era apresarla: el estudio se hacía en base a ejercicios memorísticos, al aprendizaje de respuestas que debían decirse exactamente como estaban escritas en libros llamados, sugestivamente, "catecismos", incluso con las inflexiones en el tono de voz que los signos de puntuación indicaban. (*)

"La letra con sangre entra", decía el adagio popular. Y los maestros castigaban el cuerpo de los niños de diversas formas y con variado instrumental. La "*disciplina*" o tiras de cuero en forma de manojo o sujetas a pedazos de madera, permitía azotar las piernas y las nalgas; la "*palmeta*", de "*madera dura y muy pesada o de cuero doble de vaca perfectamente cosido*", flexible, variaba de 20 a 50 centímetros y tenía la pala ó parte más ancha, llena de agujeritos que levantaban ampollas en la carne, a menudo era sustituida por instrumentos más fáciles de obtener, el rebenque o una vara de membrillo; la regla, de instrumento de medición se transformaba a la menor indisciplina en instrumento de corrección castigando la yema de los dedos; el maíz, usado como piso de las rodillas del niño hincado; el gran buche de agua con prohibición de expelerlo o tragarlo y teniendo que respirar solo por la nariz durante mucho tiempo... (204), y otras mil formas de provocar dolor físico, que el sadismo de seguro sugirió, como los sencillos golpes en la cabeza con la mano y las "*patadas*"

(*) Por eso un maestro bondadoso como Juan Manuel Bonifaz, en los años 1840-60, inventó definiciones gramaticales en forma de verso que enseñaba sentado sobre su tarima y pulsando una guitarra para dar el tono y el compás de lo que se había convertido en canción cantada a coro por los niños. (203)

en el pecho que todavía practicaba un maestro de Maldonado en mayo de 1877. (205) Los *"castigos afrentosos"*, por ejemplo, el niño colocado en un rincón del salón de clase con orejas de burro, denotaban otra vez lo que ya vimos en el derecho penal "bárbaro", la conversión en espectáculo público de la humillación y el dolor individual.

A veces el refinamiento era mayor y se procuraba aterrorizar el alma con la prisión del cuerpo o las amenazas. El encierro de los niños "desobedientes" era frecuente; en 1868, los vecinos de Fray Bentos denunciaron que el maestro de la escuela pública tenía *"junto a su pupitre, un gran cajón de madera, donde encerraba durante horas enteras a los niños inquietos, barullentos o haraganes"*. (206) Las abstinencias y la reducción a pan y agua de la dieta infantil era, en realidad, tanto un castigo físico como la imitación de la penitencia más habitual que los padres imponían a sus hijos *"inquietos, barullentos o haraganes"*, como recordó en 1898 el memorialista Antonio N. Pereira refiriéndose a su infancia en 1840-50. (207) Frecuentemente también se prohibía salir de clase *"para hacer aguas mayores"*; en la escuela del Asilo de Expósitos fundado en 1818, mientras otro niño estuviera afuera (208); en otras escuelas la prohibición de salir del salón era absoluta...

Esta escuela era vivida por los niños como una "prisión" y el maestro considerado un "verdugo". Los niños a veces se "evadían" y respondían agresivamente, como lo hizo a principios del ochocientos, el joven Manuel Oribe. Cuando su maestro le impuso un fuerte castigo, Manuel le arrojó un tintero, ganó la puerta de calle, se fue a su casa corriendo *"y hallando un caballo ensillado de uno de los peones de las estancias de sus padres, montó en él y se escondió por los alrededores de Montevideo"*. Lo hallaron tres o cuatro días después. (209)

4. *Patrones y sirvientes.*

No hemos investigado el trato dado en el período colonial por los amos a los sirvientes negros hasta que la abolición de la esclavitud fue decretada en Montevideo en diciembre de 1842, hecho, empero, que no modificó la situación de la sirvienta negra. Siempre se ha dicho que, en relación al duro trato dado a los esclavos en las plantaciones del sur de los Estados Unidos, Cuba y Brasil, el proporcionado a los sirvientes negros en el Río de la Plata fue benigno, ya que la conviven-

cia cotidiana amortiguaba la distancia social-racial.

La obra de Eugenio Petit Muñoz, Edmundo Narancio y José Ma. Traibel sobre la condición jurídica de los negros en el período colonial (210) aporta datos de relevancia, pero falta una investigación que estudie exhaustivamente y con criterio moderno, los expedientes judiciales en que los negros pedían cambio de amo o protagonizaban sucesos criminales, por ejemplo. Sólo así obtendríamos una visión científica de la real situación del negro en el seno de sus dueños, las familias blancas.

En el interín, tenemos que sujetarnos a las impresiones.

Félix de Azara aseguró en 1801 que la mayoría de los esclavos moría sin recibir un solo azote. El investigador tiene la impresión de que la "minoría" no era tan pequeña ya que el amo tenía derecho a castigar "*moderadamente*" a sus esclavos y éstos el de quejarse —ante jueces blancos— sólo si se era "*cruel*", concepto elástico, en verdad.

Grillos, cadenas, cepos y azotes —¿no más de 25?— se permitieron por la Real Cédula del 31 de mayo de 1789.

Los expedientes judiciales del período colonial estudiados por Eugenio Petit Muñoz y Homero Martínez Montero, así como las denuncias en los diarios del Uruguay independiente posterior a 1830 relevadas en parte por Eduardo Acevedo en sus "Anales", testimonian la "crueldad" de algunos amos, aunque también, cómo la sociedad condenaba las "demasías".

En 1761, falleció la negra Lucía, esclava del vecino de Montevideo, Marcos Pérez, "*al parecer de resultas del castigo de azotes que le dio su amo*", quién había sido autorizado a pegarle por el Gobernador, José Joaquín de Viana, porque dejaba la casa sin autorización, "*se huía de noche*". El castigo se aplicaba con un "*rebenque de guasca*". Hechas las averiguaciones por los cabildantes blancos, se concluyó que había fallecido de enfermedad y no de los golpes de su amo. (211)

El trato a los esclavos cuando llegaban a viejos también revelaba "crueldad", al menos si lo medimos con nuestros cartabones de sensibilidad. Con frecuencia, los "*amos los mandan a morir en el Hospital por no tener ese triste espectáculo en sus casas*", comprobó, sin criticar, la Hermandad de Caridad de Montevideo en 1826. (212)

Dejemos los "excesos" y pasemos a la vida cotidiana, aquella

que según Félix de Azara se caracterizaba porque la mayoría de los esclavos moría sin recibir azotes. ¡Cómo si los azotes fueran las únicas formas del sadismo!

Porque, ¿qué pueden decir los testimonios de las mil maneras de ejercer poder los patrones sobre sus sirvientes, cuando los primeros son amos y blancos, y los segundos, esclavos y negros; de los pequeños y grandes abusos, las cachetadas, los puntapiés, los pinchazos, los coscorrones en la cabeza, las privaciones de comida, la cancelación de asuetos largamente esperados por las menores faltas?

Durante casi todo el Uruguay "bárbaros", los sirvientes fueron esclavos. Y cuando dejaron de serlo (las mujeres poco a poco después de diciembre de 1842), los hábitos de los amos, la condición social y económica miserable del negro o del inmigrante recién llegado que hasta debía su pasaje en cuotas, y el prejuicio racial del patrón, se coaligaron para prolongar sobre la "sirvienta" —negra, mulata, "china" aindiada, gallega blanca— el trato dado con frecuencia a los esclavos negros.

El castigo del cuerpo del sirviente era normal para amos y amas. Obsérvese este artículo humorístico del diario "La Tribunita" de 1868, dirigido por el político colorado José C. Bustamante, y titulado muy llamativamente: "*Tundas necesarias. Un amigo mío que es un excelente muchacho, suele sacudir de cuando en cuando algunas buenas felpas a sus criados.*

—Pero hombre, le decía el otro día un amigo, es extraño que tú con un carácter tan suave maltrates así a los que te sirven.

—Qué quieres! respondió aquel, los criados son como los relojes; es preciso darles cuerda de cuando en cuando". (213)

La cotidianeidad, el contacto físico, la extrema dependencia, económica y aún psicológica-afectiva del sirviente, a menudo sin casa propia, hacían que la relación patrón-sirviente contuviera siempre una alta cuota de poder y de violencia implícita y contenida, más aún que la relación dueño de fábrica-obrero, inusual en este Uruguay. La sensibilidad "bárbara" tornó casi siempre a la violencia contenida e implícita, en explícita, física y desbocada.

5. *Médicos, hermanas de caridad y enfermos.*

La sensibilidad "bárbara" también admitía que la violencia física y el aprisionamiento del cuerpo dominaran la relación entre los

"dueños de la salud" —médicos, enfermeros, hermanas de caridad—, y los enfermos.

Aunque los dementes, como observaremos después, por lo general andaban "sueltos" en Montevideo, los apresados en el Hospital de Caridad después de 1825, no recibían asistencia médica, dormían sobre jergones de paja y eran colocados en cepos o atados cuando manifestaban agresividad. (214)

En diciembre de 1857, el Presidente Gabriel A. Pereira y su Ministro de Gobierno, aprobaron el reglamento a regir en el Hospital. Allí se regulaba tanto la conducta de los enfermos como los poderes de las recién ingresadas Hermanas de Caridad. Los pacientes debían someterse *"en un todo a las prescripciones religiosas, higiénicas y de policía"* que *"concurrían a su bienestar y curación"*, y debían *"ser obedientes y sumisos a los mandatos de las Hermanas y sus subordinados"*. (215)

El Hospital de Caridad fue vivido por los enfermos como una cárcel al grado que cuando se retiraban sin permiso de las autoridades, se daba cuenta de su ausencia como de una *"evasión"*. (216)

6. *El hombre y los animales.*

El castigo también incluyó el cuerpo de los animales, sirviendo con frecuencia el hecho mismo de espectáculo y diversión pública.

La doma rápida y agresiva de los caballos, que todos los extranjeros advirtieron, puede, tal vez, considerarse un hecho más vinculado a la abundancia y baratura del equino que a la sensibilidad "bárbara", aun cuando ésta pudo jugar un rol en ella. Las corridas de toros y las riñas de gallos, en cambio, derivan directamente de la sensibilidad dominante.

El 23 de enero de 1859, el viajero estadounidense J.A. Peabody, asistió a una corrida de toros en la plaza de la Unión en Montevideo. La describió así: *"Había gran cantidad de público presente, aunque el lugar no estaba ni medio lleno* [...] *Es exactamente como se ve en las figuras: un espectáculo brutal. Había 5 toros, 3 de los cuales no lucharían y fueron enlazados y arrastrados a un lado para ser matados. Uno de los toros* [...] *enterró los cuernos en el pecho de uno de los caballos, matándolo casi instantáneamente e hirió a otros dos caballos que quedaron en la arena en tal mal estado que fueron retirados* [...]

Finalmente, al redoble del tambor, uno de los hombres vestido más elegantemente que el resto, tomó una larga espada en la mano, sosteniendo un paño rojo en la otra [...] lo indujo a cargar hundiéndole la espada entre los cuartos delanteros o en el frente, el mismo tiempo saltó rápidamente a un costado y el pobre toro se tambaleó con 2 ó 3 pies de acero clavados [...] el pobre animal agonizaba. Un individuo colocó su capa sobre la espalda y brincó, otro se le sentó encima después que cayó, adoptando lo que le parecía una actitud graciosa, también muchos vociferaban y empujaban al pobre bruto [...] El caballo muerto no fue retirado hasta después de la muerte del toro y una o dos veces éste arremetió contra su cuerpo furiosamente; le clavó los cuernos, lo levantó 5 ó 6 pies del suelo con gran facilidad y luego lo dejó caer para perseguir a alguno de los que lo estaban molestando". Entre el público notó numerosas mujeres. (217)

Los adjetivos de Peabody revelan una sensibilidad "civilizada" —¿o meramente sajona?—. Veamos la "bárbara", al gacetillero de "El Ferrocarril" defendiendo el espectáculo contra los primeros amagos de prohibición en enero de 1870: [...] *estamos porque sigan las corridas* [...] *porque la diversión esa es muy agradable* [...] *y con ella están las simpatías de todo el público montevideano*". (218)

Los reñideros de gallos pululaban por doquier. En marzo de 1854, el Jefe Político y de Policía, coronel José Guerra, reglamentó las riñas procurando evitar las discusiones y peleas a cuchillo entre los jugadores. Entresaco dos de sus trece artículos: "*9o.- Si alguno de los gallos quedase ciego y el otro con vista aunque sea poca, y éste se separase, deberá arrimarse adonde está el ciego hasta que lo sienta* [...] *y si a las tres veces no hiciera por la riña el con vista, será perdida por éste, con tal que el ciego esté parado* [...] *12o.- Si los gallos cegasen, se meterán en un tambor que se estrechará más o menos a juicio del juez* [...] *con el objeto de proporcionar que los gallos se encuentren con más felicidad, pero si uno se postrase clavando el pico en tierra, se levantará por tercera ocasión y si vuelve a echarse, perderá la pelea estando el otro en pie*". (219)

Los "celadores" de la policía tenían el deber de apresar y matar a los numerosos perros abandonados —a veces hasta rabiosos— que abundaban por Montevideo. Primero los enlazaban y luego los lanceaban o mataban a golpes con sus gruesos garrotes o machetes en plena calle. Los perros a menudo permanecían largo rato con ester-

tores, su sangre corría por las veredas y los cadáveres, como ya sabemos, quedaban en exposición hasta corromperse. (220)

El público presenciaba y, con mucha frecuencia, ayudaba en estos menesteres. Recordó en 1891, Antonio N. Pereira, el espectáculo que vio en 1850: *"Era [...] denigrante [...] y sin embargo, duró muchos años [...] se hacía por la policía en medio de la algazara de los pilletes y de gente brutal que se complacían y prestaban su ayuda en esos casos"*. (221) A veces, el público tomaba la iniciativa y ganaba de mano a la policía: en julio de 1866 el gacetillero de "La Tribunita" relató: *"Anoche por la calle de Maciel corrían dos jóvenes armados, uno con un cuchillo y otro con un palo, trás un infeliz perrito el que, sin embargo de estar presente el sereno, fue ultimado a garrotazos y cuchilladas en el Mercado Chico, frente a la Capillita del Señor, donde aún hoy existe el cadáver"*. El comentario del periodista revela el cambio que asombaba en la sensibilidad: *"¡Vaya con los tales jóvenes! ¡Qué moralidad, y sobre todo, qué buen corazón!"*. (222)

* * *

El castigo del cuerpo, la violencia física, impregnaba todas las relaciones humanas y entre el hombre y el animal en la cultura "bárbara". La violencia política, lo que la historiografía clásica percibió siempre, es, en verdad, un breve capítulo de otra violencia más general e indeterminada, uno de los componentes básicos de la sensibilidad "bárbara". Estos hombres vivían, al parecer, con sus pulsiones más libres. La cultura todavía no había podido apocarlas. La agresividad casi no tenía límites, pudiéndose calificar de magnífica e insolente, pues la sensibilidad la admitía como hecho normal, cotidiano y vinculado al placer.

CAPITULO IV:
LA CULTURA LUDICA: RISA, JUEGO Y EXUBERANCIA DEL CUERPO.

1. *Risa y desorden*

Antonio N. Pereira, en sus libros de memorias contrapuso el "ceño adusto" vigente cuando él ya era viejo —1898—, plena época "civilizada", a la "predisposición a la alegría" de los años "bárbaros", los de su juventud: "*...todos se divertían de lo lindo y a su entender, no pensando sino en fiestas y el modo y manera de pasarlo mejor. En este género de diversiones entraban los paseos campestres* (*las "comilonas" de todos los Domingos*) *y también las tertulias caseras* [que se] *improvisaban y se bailaba hasta las once o las doce* [...] *no había noche de la semana que no bailasen. Generalmente, antes de comenzar el baile, se empezaba por algún juego de prendas* [...] *o por el juego del gran bonete*". (223)

¿Idealización de la juventud perdida? No solo eso. El resto de la documentación apoya y enriquece este punto de vista. Eso sí, la alegría no era tan refinada como aquí aparece descripta; incluso en los niveles altos de la sociedad —ni qué decir en los bajos—, tenía algo de chusca, de exuberante. No era época de sonrisas cargadas de comprensión inteligente, sino de carcajadas que la mayoría de las veces partían de acciones desenfadadas y burlonas del propio cuerpo o rupturas violentas y soeces del sentido común del lenguaje. Era, en otras palabras, la algazara de una sociedad de jóvenes y no la alegría espiritual de una cultura de ancianos; y de jóvenes que vivían "el estallido del instinto" (como diría después Florencio Sánchez, nuestro dramaturgo) con escaso sentimiento de culpa.

La risa y la broma lo invadían todo: la Bolsa de Comercio, dónde se jugaba en Carnaval con agua entre los corredores; el día de los muertos, 2 de noviembre, en que frente a los cementerios, romerías y cantinas improvisadas en carpas daban tono a la fiesta; el bufete

del abogado y la Casa de Gobierno en que Fructuoso Rivera prometía a sus amigos inseguros, asados con cuero; incluso impregnaba con su desenfado y exuberancia, las celebraciones religiosas que se llamaban —devolvámosle su sentido originario al vocablo— "fiestas".

La "Nochebuena" en el Montevideo "bárbaro" ponía a todos "*locos de contento y no se oía otra cosa que esta cancionetta*" que mezclaba la religión puritana del clero romano, con la sexualidad revulsiva de aquel pueblo católico rebelado contra un orden eclesial que pretendía aprisionarlo:

"Esta noche es Nochebuena
Es noche de no dormir,
Porque la Virgen está de parto
Y a las doce ha de parir"

La materialidad de la vida se imponía en todos los sectores sociales a la religiosidad del espíritu.

El cuerpo no tenía límites a su expansión: "comilonas", bailes, bromas, serenatas, juegos, y el "*ruido infernal de latas con que rompían el tímpano de todos los vecinos los muchachos que se reunían en verdaderas legiones de diablos y que andaban por aquí y por allá, recorriendo las calles de la ciudad hasta altas horas de la noche*", además de las comparsas de negros. He ahí un cuadro de la "Nochebuena" de 1830 ó 1860. (224)

A veces la ruptura brutal del silencio aldeano, se combinaba con la broma basta y grosera, diría una sensibilidad "civilizada". La risotada gigantesca estallaba sobre las incongruencias de la materia y así, ancianidad y sexualidad se hermanaban bufonescamente en las "*cencerradas*" a los viejos que se casaban. Comentó el 8 de febrero de 1872, "El Ferrocarril": "*La plazoleta del Fuerte de San José retumbó anoche bajo el estrépito de una furibunda cencerrada con que un ejército de muchachos festejó la feliz unión de dos hijos de Italia, ambos pichones de 70 (setenta) primaveras. El doncel reune a su favor la circunstancia de ser viudito fresco de 20 días*". (225) Las referencias "groseras" al acoplamiento, reveladoras de un contacto festivo con la sexualidad, eran la sal de esas "cencerradas".

"*El carácter jovial de nuestros mayores*", dirá Antonio N. Pereira, "*su disposición para dar chascos y bromas* [...] *más o menos pesados*"

(226), testimoniaba su juventud, la gozosa materialidad con que se encaraba la vida, y la falta de jerarquías sociales, institucionales e ideológicas, firmemente establecidas. La risa jocunda no perdonaba ningún orden, ninguna creencia, ninguna dignidad; ni la de la Iglesia, ni la de la ancianidad, ni la de la riqueza, ni la de la muerte. La risa era la manifestación suprema de ese cuerpo libre al que instituciones, amos y clases altas, lo hemos visto, pretendían castigar y aprisionar.

En las lentas, ordenadas y circunspectas procesiones de Corpus Christi o del 1o. de Mayo, día de los Patronos de la Ciudad, Apóstoles Felipe y Santiago, de los años finales de la "barbarie", "*no faltaba algún chusco que se le ocurriese gritar 'revolución' y sin más ni más corría la gente, se atropellaban* [...]" (227) El clero, dignificado por su rol, era, sin embargo, objeto con frecuencia de risas. En enero de 1870, la "turba" no por anticlerical sino por crítica de la "*vestimenta algo ridícula*" de "*un venerable sacerdote*", lo siguió por toda la Plaza Constitución con burlas y rechiflas, obligándolo a guarecerse en una casa. (228)

Otras veces las carcajadas estallaban en plena Iglesia, aún en misa. Los sacerdotes de origen italiano que no dominaban el español —tan abundantes sobre todo entre 1830 y 1870—, eran casi siempre la causa involuntaria de la risa "bárbara", de la predisposición a la alegría, la irrespetuosidad y el desenfado que ocurrían a la menor incitación. Hacia 1860, eran famosos los sermones que pronunciaba, mitad en napolitano y mitad en español, el padre Cúneo, del Reducto. La jerigonza se volvía incomprensible, los disparates se sucedían unos a los otros, y la diversión se instalaba en el templo: "*O bien contaba lo necesitado que estaba, y que sólo se acordaba alguna que otra devota, como doña Mariquita Tavolara, que le mandaba unos huevitos y alguna otra cosita. Y algunas veces le daba por increpar a todas las mujeres que iban a la iglesia a mostrar sus trapos y a dar dolor de cabeza con sus fuertes olores, y que mejor era que lo que gastaban lo dieran al pobre padre Cúneo que no tenía ni para comer. Otras veces les decía que a la que le cayera una pluma, que hacía volar desde el púlpito, estaba condenada, y se armaba tal disparada y tal algarabía que no se puede formar idea. Y otras cosas que no son para repetirlas, que parece imposible que pudieran pronunciarse por un Ministro del Señor y desde la cátedra santa*". (229)

Después de 1875 sobre todo, los desórdenes en las Iglesias casi

siempre los provocaban jóvenes liberales. Pero la época de los "escándalos" en las aglomeraciones de las grandes ceremonias religiosas o misas —de gallo, de los domingos, sermones de la Semana Santa— fue anterior. Los "tole-toles" aparecen ya comentados por la prensa de 1850.

A veces eran los "*cacos*" que aprovechaban la concurrencia nutrida "*para turbar el orden*" como sucedió en la Matriz en 1864 y hurtar alhajas y dinero. De ahí las guardias policiales integradas por hasta "*40 celadores y un comisario*" en la sola Catedral. (230)

Pero casi siempre eran los jóvenes los que, con la complicidad a veces inconsciente de sus mayores, transformaban el sacrificio del Dios del clero en religiosidad alegre... e irrespetuosa.

El Jueves o el Viernes Santo en "*las funciones de Iglesia* [...] *a lo mejor sin saber cómo ni por qué, y a veces por nada, se levantaban todos a la vez, se estrechàban y se lastimaban, particularmente las señoras se accidentaban y gritaban y se hacía grande la confusión* [...] *y era cosa de ver los atrios, todos con señoras desmayadas, o con ataques epilépticos y nerviosos, tiradas en el suelo*". (231) Todo había comenzado con un "*rumor*" que iba creciendo, lanzado por jovencitos y hasta gente "*decente*" que iba asustando a "*las señoras*", como sucedió el Viernes Santo de abril de 1865, hecho que "El Siglo" tituló "*El barullo de costumbre*". (232) En otras ocasiones, el cura lograba remitir presos a los causantes, como pudo hacer en enero de 1870 con los tres jóvenes que "*formaron un escándalo de marca mayor en el templo: tocando uno de ellos a reunión, con un pito* [...] *siguiéndole otro en la gracia con una descarga de una pistola*". (233) Por eso es que hacia 1870 los diarios liberales pero ya "civilizados", y el clero, estuvieron por una vez de acuerdo en "*cerrar de noche los templos* [...] *durante los días Santos*". (234)

La sexualidad alegre y poco culposa, que el catolicismo del clero posterior a 1860 se esforzó por volver incompatible con el mensaje cristiano, también irrumpía en el Templo.

El cura rector de la Iglesia de la Merced, en Buenos Aires, escribió a su Arzobispo en setiembre de 1877 pidiéndole separara de manera más rigurosa los sexos en el templo pues los fieles lo habían convertido "*en lugar de sensualidad y corrupción*" ya que en las misas de gallo, por la noche, y aún en las de doce o una los Domingos, al entrar y salir del templo las señoras y señoritas, "*oyen palabras obscenas que les*

dirigen espectadores inmorales estacionados al efecto en las puertas y atrio del templo''. Los jóvenes formaban ''*una estrecha calle por donde se ven obligadas a pasar las señoras*'' y cometían ''*en este tránsito actos tan indecorosos, abominables e indignos que* [...] *ni en los lugares de las más libres diversiones se observa cosa igual*''. (235)

El hecho, la Iglesia o su atrio convertido en lugar de escarceos eróticos, advertido y refrenado por este cura ''ultracivilizado'', era común en el Río de la Plata ''bárbaro''. Lo había señalado en 1860 ''La Nación'' de Montevideo al comentar la acertada disposición policial de vigilar los atrios para encauzar al menos a ''*esa turba de mozos y viejos, de negros y blancos*'' que hacían ''*mofa grosera de la cantidad de señoras que salen de orar*''. (236)

* * *

Había un día dedicado a las bromas, tanta era la importancia de la risa: el de los Santos Inocentes. Antes de llegar el 28 de Diciembre, todos preparaban sus burlas, a veces de un tono que hoy escandalizaría, entre amigos y enemigos, padres e hijos, patrones y sirvientes. La risa nivelaba, rompía todas las jerarquías y rehacía el mundo utópico de la igualdad.

Por suerte para nosotros, los diarios comentaban esas burlas, lo que es otra prueba de la importancia social de la risa.

La broma era siempre irreverente, mezclaba las posiciones sociales, ponía al descubierto debilidades personales que se ocultaban, alentaba esperanzas que sacaban de quicio por unas pocas horas, o daba por muertos a los vivos, es decir, tenía la cualidad esencial de la risa, ponía el mundo del revés y al descubierto las tramas de todos los órdenes establecidos.

''El Eco del Pueblo'', de San Carlos, comentó risueñamente el 31 de diciembre de 1882 que: ''*En la tarde, un funcionario público recibió una nota de Maldonado y el Director de este periódico otra y un telegrama, por el que se decía que se había nombrado Jefe Político a un respetable vecino de esta Villa, Vice-Cónsul de España con residencia en Maldonado, a un vecino de aquella localidad... toda la población hizo comentarios, creyendo de buena fe muchos y otros dudando...*''. (237) El mismo día de los Santos Inocentes los diarios se llenaban de falsas noticias, algunas incluso políticas, y otras con la

finalidad pura y simple de burlar a los desprevenidos colegas de la tarde, por ejemplo, que tenían por hábito copiar lo que escribían los de la mañana. Así, el 28 de diciembre de 1876, el dignísimo "El Siglo", órgano de las "clases conservadoras", publicó la siguiente efeméride de Richelieu: *"1345. 28 de diciembre. Nace Richelieu* [...] *ministro de Luis XIV* [...] *siendo su padre un hijo natural de Luis XIV* [...] *de carácter humanitario* [...] *sabía posponer sus resentimientos particulares a los intereses del Estado* [...] *murió el 28 de diciembre de 1542".* "La Tribuna", que aparecía *"horas después"*, copió íntegra la efeméride y "El Siglo", el 29 de diciembre, contó a sus lectores su travesura con el obvio titular *"La inocencia le valga"*, publicó la verdadera biografía del Cardenal francés, que por cierto no había vivido 197 años, entre otros errores que contenía la noticia, y terminó el suelto con este comentario: *"Tal cual debió aparecer ayer, día de los Santos Inocentes, primero en El Siglo y después en La Tribuna".* (238)

En otras ocasiones, a periodistas ingenuos y esperanzados se les anunciaban viajes y contrataciones en Buenos Aires (239), a los implicados en algún delicado "flirteo", noviazgos, o la más terrible de las irreverencias: se publicaban avisos fúnebres de personas que aún vivían.

El doctoral "El Siglo", estampó el 28 de diciembre de 1876, por ejemplo, una invitación de la familia del señor Carlos García Mon: *"Q.E.P.D."* fallecido el 27 de diciembre, *"a las personas de su amistad"* para que se dignasen *"acompañarle al entierro de dicho finado que tendrá lugar hoy jueves 28 a las 10 de la mañana".* La casa mortuoria en la calle Convención N° 196, de inmediato fue asediada por sorprendidos amigos, a muchos de los cuales recibió el asombrado y molesto "muerto". (240)



La risa "grosera" que practicaba la sensibilidad "bárbara", era otra manifestación más de la entrega del cuerpo al placer a costa de todas y cada una de las tramas que encubren los órdenes sobre los que una cultura se basa, el social, el religioso, el económico, el político, el de la naturaleza. La risa revelaba los trasfondos de lo que la ideología encubría, la indecencia de las gentes "decentes", la ambición de los tímidos y la falsedad de la "dignidad" de la muerte. Por ello llegó a

desvelar y a molestar, como observaremos en el Tomo II, a los usufructuadores de los órdenes. En el interín, sin embargo, ellos también reían.

Pero los órdenes de dominación, aclarémoslo, no eran enjuiciados desde el espíritu, desde la razón contestataria, contraponiéndoles otros órdenes; eran enjuiciados desde el cuerpo, desde la risa niveladora, irrespetuosa y burlona, desde el desorden.

Esa risa no se proponía la sátira social o política, ni socavar los fundamentos del orden social. Esa risa era a la vez menos revolucionaria y más profunda. Emergía del inconsciente aún no enteramente preso por el freno de la cultura, pero allí se detenía; no tenía capacidad de inventar un nuevo orden porque partía del desorden. Eso no la tornó menos peligrosa para el futuro orden "civilizado" dado su vínculo con lo más profundo y aún no domesticado del hombre.

2. *El juego*

En medio del ocio que la economía facilitó, del igualitarismo que la estructura social ambientó, de la plebeyez "guaranga" que una sociedad sin tradiciones fomentó y de una sociedad que coartó escasamente las pulsiones, los movimientos del cuerpo fueron desenfadados y el hombre jugó.

Todos jugaban, a los juegos que criticaron las clases altas "bárbaras" —los de azar y por dinero— y a aquellos que estas empezaban a entrever como trabas para su condición de dueñas de los instrumentos de producción, las fiestas del verano y el otoño, con el Carnaval a la cabeza.

Florencio Varela dijo de los criollos en 1834: *"No son del todo dados al vicio de la embriaguez, pero la pasión del juego los domina, y emplean en él muchas horas y el salario de todo su trabajo"*. Carreras de caballos y de embolsados, palo enjabonado, carreras de sortijas, juego con agua, bailes, todo era diversión derivada de la actividad física, ejercicio del cuerpo en medio de la risa y la competencia.

Los inmigrantes se contagiaron del ambiente y sintieron renacer en sí los aspectos lúdicos que poseían sus culturas originarias o, simplemente, imitaron a los criollos. El cura francés José Etchansar, que había venido a Montevideo para atender las necesidades espirituales de

sus compatriotas, escribió desilusionado a su Abad, en Francia, en marzo de 1837:"*Les francais* [...] *ne pensent qu'a s'amuser, la charité me defend d'entrer plus en detail sur ce point. Vu donc mon inutilité ici* [...] *je crois que le mieux pour moi serait d'aller dans une autre île, ou il ny eut que des francais* [...]" 241 (*)

El investigador incluso tiene la impresión de que lo lúdico impregnó esferas que hoy en día consideraríamos profanadas por su influencia. La política a menudo era vivida como un juego que debía ganar el más diestro en mañas. La rivalidad de 1828 a 1834 entre Fructuoso Rivera y Juan A. Lavalleja, los caudillos rurales, estuvo llena de estas valoraciones implícitas por parte de los propios protagonistas, sobre todo Fructuoso Rivera, que a veces parece más gozoso de sus ocurrencias que del efecto de éstas en el mundo del poder. Así, en 1829 tuvo en jaque al Gobernador José Rondeau y a sus azorados secretarios, en particular al serio y ordenado Ministro de Guerra, Eugenio Garzón, que no sabía qué pensar de sus "*gambetas*" —término aplicado a sus "*diabluras*" por Juan A. Lavalleja. Un día le regalaba un "*colorado*" para que lo luciera en la plaza, otro lo invitaba con sus colegas del Ministerio a compartir un asado con cuero, y al siguiente lo amenazaba con los indios misioneros que había concentrado en su colonia de Bella Unión (242).

Además, el investigador tiene derecho a sospechar que muchos de sus seguidores pensaron, y sobre todo sintieron, que su adhesión al caudillo se debía en parte a su carácter de jugador habilísimo y por ello mismo, más capaz que todos de conducir al Estado. Fructuoso Rivera era admirado, según Manuel Herrera y Obes en 1847, tanto por ser el "*mejor jinete de la República* [...] *el mejor baqueano* [...] *el de más sangre fría en la pelea*" como por ser "*el más generoso*" y "*el mejor patriota*" (243).

También el trabajo rural, ya lo hemos dicho, a menudo se vivió como juego en la doma, la recogida de potros o vacunos cimarrones, y la "fiesta" de la yerra. El ejercicio físico al aire libre, las corridas, la destreza, la competencia en el arrojo del lazo y la boleadora o el manejo del caballo y el cuchillo, todo contribuía a la expansión gozosa del cuer-

(*) El inmigrante imitando el ocio y la tendencia a "s'amuser" del criollo, he ahí un cuadro no común para aquella historiografía que solo ve la otra cara de lo que también sucedía: el criollo contagiado por la laboriosidad del europeo.

po y su sobrevaloración, la característica más notable del juego en la época "bárbara".

En realidad, lo que sucedió fue que esta cultura no diferenció claramente el trabajo del juego, lo "sagrado" de lo "profano" en el sentir "civilizado". En el sentir de la sensibilidad "bárbara", placer y trabajo no eran términos reñidos, aunque de seguro ya comenzaron a desprenderse, pues las puritanas clases poseedoras necesitaron de su divorcio para afianzar su dominio... y la evolución económica también. (*)

Es en la ciudad de Montevideo donde el investigador advierte las primeras tensiones entre juego y trabajo —como observaremos más adelante— y donde también mejor delimitadas estaban las épocas de uno y otro, ocupando el juego, signo de la "barbarie", un espacio "infinito", al menos en el sentir ya "civilizado" de muchos comerciantes y políticos. En Montevideo, desde fines de Diciembre, con la Navidad, el fin de año, Reyes y los bailes; hasta Carnaval, generalmente en Febrero, sucedía el primero y más extenso período de juego. La Cuaresma, los 46 días que van desde el Miércoles de Ceniza hasta el día de la Resurrección, pretendía interrumpir el juego y en parte lo lograba, pero la Pascua iniciaba un segundo período que incluía la fiesta de los Santos Patronos de la ciudad y el Estado, el 1o. de mayo, la móvil de Corpus Christi, y concluía con la festejada noche de San Juan Bautista el 24 de junio y el epílogo menos popular de San Pedro y San Pablo, el 29 de junio.

Había, entonces, un ritmo estacional para la alegría, la risa, el desenfado del cuerpo y el juego, que tenía dos puntos altos, uno, en los dos meses de verano pleno, enero y febrero, el más extenso, excitante y desenfrenado; el otro, en el otoño, más breve y escanciado. Ambos estaban separados por la "tristeza" y la "abstinencia", nunca totales, siempre transgredidas, de la Cuaresma.

La sociedad entera era consciente de ese ritmo de lo lúdico. Escribió el gacetillero del popular "El Ferrocarril", el 20 de febrero de

(*) El deporte, o sea, el juego sujeto a reglas, diferenciado por completo del trabajo y, sin embargo, su complemento "saludable", será la respuesta "civilizada" al juego "bárbaro", según analizaremos en el tomo II. El juego "bárbaro" se hermanó con la sexualidad "desenfrenada" sobre todo en el Carnaval, lo veremos. El deporte a fines del siglo XIX, en cambio, fue defendido como un tranquilizador, un sucedáneo, para la "inconducta" sexual.

1869, recién finalizado el Carnaval: *"los bailes y demás han sido postergados hasta las pascuas, esto es, hasta después de las solemnes ceremonias fúnebres que se acercan. Concluyeron pues las ilusiones y la realidad se ha abierto paso* [...]" (244). Pero esa "realidad" —la del trabajo cotidiano más que la de la Cuaresma— se sabía transitoria, la esperanza de los juegos del otoño, reanimaba. Dirán de *"los grastronómicos"*, una sociedad que jugaba a *"las comilonas"*, poco después del Miércoles de Ceniza de febrero de 1869: *"Los miembros de esa* [...] *Sociedad han comenzado sus ayunos y abstinencias, preparando de ese modo sus elásticos estómagos para los grandes trabajos de masticación que tendrán lugar en las próximas Pascuas"*. (245)

3. *El gozo del cuerpo*

El cuerpo en la época "bárbara" actuó con desenvoltura y desenfado pues estuvo escasamente encorsetado por la ropa, las reglas de urbanidad, las convenciones emanadas de la tradición y las jerarquías sociales, el trabajo en locales cerrados y el pudor que siempre emana de las morales sexualmente puritanas.

Digámoslo desde otro ángulo, desde el positivo: el cuerpo se gozaba placenteramente porque la ropa permitía los movimientos; las reglas de urbanidad eran escasas y elementales (exigían el saludo protocolar pero permitían desperezarse y aun orinar en público, por ejemplo); las convenciones, en una sociedad sin tradiciones y poco jerarquizada, eran débiles; el trabajo, variado, se realizaba mayoritariamente a cielo abierto y exigía destreza precisamente física; y porque, a pesar de las normas católicas, la sociedad admitía la libertad gestual, la risa, la carcajada, el habla fuerte ambientada en los grandes espacios, los movimientos naturales de afirmación del vigor físico y la identidad sexual del hombre y de la mujer.

Aquello que la sensibilidad "civilizada" condenará, (como observaremos en el Tomo II), que la mujer corra, que demuestre con su cuerpo languidez y sensualidad, que el hombre se pare en jarras con las piernas abiertas y se desperece, que ambos hablen fuerte (la "civilización" que es siempre urbanización, implica la voz baja y el susurro), la sensibilidad "bárbara" lo admitió y hasta lo promovió pues el cuerpo se exhibió placenteramente y se usó su plenitud y su fuerza.

Los hombres de las clases altas, creo, fueron los únicos del período "bárbaro" a quienes la vestimenta envaró los movimientos del cuerpo, *"los cuellos de la camisa no les dejaban mover la cabeza"* y los puños de las pecheras *"les llegaban hasta las manos"* (246). Ellos, cuando podían, y el resto de la sociedad siempre, con el gaucho a la cabeza, usaban prendas funcionales que facilitaban las opciones físicas y gestuales del cuerpo. La mujer, ese objeto que la sensibilidad "civilizada" vigilará y encorsetará con frenesí, se balanceaba con gracia y dejaba cierta libertad a su pecho.

En 1834, dijo de las montevideanas el cónsul francés: "[Los] *modales* [de las mujeres] *son desenvueltos y fáciles y su trato atrayente, la coquetería es su única estudio*". Echó de menos, en cambio, ese andar *"modesto"* de la doncella europea, pudorosa, tímida, contenida, que no se permitía ningún gesto fuera de lugar. Aquí, en Montevideo, todo era al revés, eran las mujeres con su arrogancia y su seguridad física *"las que a menudo hacen bajar la cabeza del forastero que ven por primera vez. Ese vicio* —añadió— *proviene de las relaciones demasiado frecuentes y continuas entre los dos sexos"* (247).

Unos diez años atrás, en plena dominación brasileña, el viajero inglés L, Boutcher Halloram, había advertido entre las orientales y las europeas la misma diferencia, pero lo había hecho con simpatía y sensualidad: *"El atavío de las damas* [en la reunión] *era, como siempre, naturalmente elegante. ¡Cuán equivocadas están nuestras bellas compatriotas cuando imaginan que sus encantos se realzan con el antinatural cautiverio de sus hermosas formas en una desagradable fortaleza de ballenas y aún de acero!"* Las montevideanas sólo mantenían en "cautiverio" sus pies, pues los *"zapatos son invariablemente de seda o raso, tan livianos, finos y estrechos como sea posible"*. Y reitera, ya sospechosamente: *"Hay pocas mujeres más graciosas en un carruaje que las españolas* [montevideanas], *esto tal vez sea debido, en parte, a que no usan corsés rígidos. Me han dicho que consideran suficiente para sostenerse un ligero corsé sin ballenas"*. De tal modo no perdía su gracia y elegancia, *"la parte más atrayente de la creación"*. (248)

***

Los niños, el otro sector de la sociedad que la época "civilizada" vigilará y limitará brutalmente en sus movimientos, vivieron su edad

dorada en la época "bárbara", pues lo lúdico era un valor socialmente estimado y el desenfado del cuerpo era practicado incluso por los adultos. Los coartaba, es cierto, el castigo a que los sometían sus amos, padres y maestros, pero el castigo era externo (corporal), sin limitar interiormente sus tendencias innatas al juego y al movimiento casi perpetuo. En otras palabras, en los dos planos, el del castigo y el de la desobediencia, solo entraba en juego el cuerpo, se le castigaba y se desobedecía con él, el alma no estaba implicada. La "civilización" estaba lejos.

La "barbarie" fue el reinado de las travesuras y las "bandas" de niños y púberes.

En 1875, del número total de presos en Montevideo, un tercio eran menores de edad: vagos y mendigos, sí, pero sobre todo *"muchachos que se organizaban en bandas y entablaban guerrillas en las que se enarbolaban trapos colorados y blancos* [...] *y como elementos de combate, la piedra, el garrote y hasta el cuchillo"* (249). El hábito venía de muy atrás. Ya en 1837 el Jefe Político y de Policía de Montevideo tuvo que ordenar a los Comisarios no consintieran *"reuniones de niños en ademán de pelea, quitarles las armas que tuviesen, conducirlos a la policía y prohibir a los hojalateros la construcción de lanzas, sables y todo lo que pueda ofender"*. Tan grande era la *"licencia y desenfreno con que los jóvenes* [se lanzaban] *en bandos y partidos a la pelea, a veces a mano armada, causando gran disgusto a las familias a que pertenecen"* (250). Durante el Sitio Grande (1843-1851), Montevideo conoció tal auge de las bandas de niños y jóvenes de todas las clases sociales que de hecho el Gobierno de la Defensa las utilizó pues, al estar escaso de municiones, *"pagaba las balas que le fueran presentadas"* precisamente por los niños que las recogían luego de seguirlas con la vista desde las trincheras blancas hasta que caían en la ciudad colorada. Resultaba difícil para los maestros sujetarlos después a disciplina, pues esos niños eran *"caracteres acostumbrados a la más ilimitada soltura"* (251).

"Ilimitada soltura" del cuerpo e irrespetuosidad para con los signos exteriores del poder político o el prestigio social, marchaban de la mano. Las *"señoras"* distinguidas que paseaban por la Plaza Constitución, la principal, eran el blanco preferido de la *"soltura"* infantil y púber; en "Nochebuena", Carnaval y el día de San Juan, les tiraban cohetes a los pies, como lo denunció el "Comercio del Plata" en 1855 (252),

en otras ocasiones, desparramaban fósforos que estallaban bajo sus vestidos, "*poniéndolas en grave riesgo de incendiarse*". (253)

Pero dónde los niños y jovencitos provocaban más desórdenes era a la salida de las iglesias en los bautismos. En 1860, la prensa comentó la "*escandalosa algazara*" que todos los días protagonizaban 20 o 30 "*muchachos*" en la Matriz, "*diciendo las palabras más obscenas,* [asustando] *con gritos insufribles los caballos de los coches*", siguiendo por cuadras y cuadras a las familias, incluso después de haber recibido "*la cuota padrinal*", las monedas que el padrino repartía por costumbre a los niños en los atrios de los templos (254). Los escándalos de 1860 llegaron a tal grado que el Jefe Político de Montevideo, Santiago Botana, lanzó un edicto ordenando a la policía actuase específicamente en esos casos. (255)



"La licencia y desenfreno" del cuerpo se advertía muy naturalmente en las clases populares, "independientes", "atrevidas", "irrespetuosas" de todo en el Montevideo "bárbaro", en el que bastaba el color blanco de la piel para que cualquiera se creyera con derechos, como dijo con amargura en 1847, el Ministro del Gobierno colorado, Manuel Herrera y Obes.

El Carnaval era el momento, según analizaremos en el próximo capítulo, donde realizaban los juegos de ritmo más violento con el cuerpo, pues "*uno de sus rasgos esenciales era el que imponía movimientos desacostumbrados a los que lo celebraban*", correspondiendo "*al descomedimiento en el orden social*", "*el descoyuntamiento del orden físico*" natural que el resto del año se respetaba, como señala para la España de los siglos XVII y XVIII, el etnólogo Julio Caro Baroja. (256)

La "ilimitada soltura" del cuerpo de esa "ralea" de criollos e inmigrantes de bajo origen social, también se expresó en el teatro, pues los espectadores nunca querían dejar de ser actores y los mismos actores, se salían del texto para crear sus propios gestos y palabras, cuanto más ruidosas y obscenas, mejor.

A la menor contrariedad, el público silbaba, golpeaba con los bastones u otros objetos las tablas, pataleaba, gritaba, amenazaba a viva voz, promovía "*una especie de tole tole*", como decía "El Ferrocarril" en enero de 1870 (257). A menudo las mujeres de la cazuela eran lo

más "insolente" y "suelto" de cuerpo. En junio de 1866, en la función nocturna del Teatro San Felipe, *"unas señoritas en los balcones de la cazuela"* se entretuvieron arrojando *"un líquido de olor desagradable"* a los que salían, estando entre sus víctimas *"uno de nuestros comisarios"* (258). Al año siguiente correspondió el turno a dos *"inseparables morenas"* que *"la emprendieron a naranjazos desde un balcón del Teatro San Felipe con los que pacíficamente estaban agrupados a la salida* [...] *una de las naranjas, ya chupada, fue a dar sobre el sombrero del Sr. Jefe Político. Otra* [...] *paró en un ojo del Sr. Comisario Maciel"*. El gacetillero de "La Tribunita" las amenazó para el futuro, pues nadie las había llevado presas... (259), tan habitual era la irrespetuosidad del cuerpo, síntoma, en este caso, del igualitarismo social.



El cuerpo desenfadado fue también, sucio.

Por el escaso instrumental y conocimiento de la higiene, se dirá. Es una razón, aunque cabría preguntarse si la limpieza del cuerpo como valor social no es primero una exigencia del alma, de la cultura, y de ella derivaría luego el instrumental que la facilita y la "ideología" médica que la promueve.

Por el desprecio al cuerpo del catolicismo, puede también argumentarse. Pero en el Uruguay "bárbaro" casi nada justificaría tamaña influencia de la Iglesia cuando ese mismo clero no podía imponer siquiera las más elementales normas de contención sexual.

La suciedad del cuerpo más bien parece un hecho vinculado a una sensibilidad que no se disgusta ante los olores fuertes y hasta puede valorarlos si atañen a lo sexual, que no aprecia el "despojo" de la limpieza porque ella, además, cuesta tiempo y dinero.

En julio de 1860, al reglamentarse la conducta de los mendigos asilados en la institución creada bajo la presidencia de Bernardo P. Berro, se estipularon normas estrictas de higiene: lavarse, peinarse y vestirse para ir al desayuno, afeitarse *"una o dos veces por semana"*, cortarse *"el pelo dos o tres veces al año"* y bañarse *"todo el cuerpo una vez a la semana en verano y en invierno cuando les sea preciso"*. Estas exigencias reflejaban, probablemente, la higiene ideal (260).

En enero de 1866 apareció en "La Revista Literaria", órgano de los jóvenes liberales de las familias patricias de Montevideo —Julio

Herrera y Obes y José Pedro Varela entre otros— un artículo *"De los baños"*, tal vez extraído de una revista europea. En él se criticaba a los que pensaban bastaba bañarse *"una o dos veces al mes"* aunque también se aclaraba que, *"al simple punto de vista higiénico, el baño propiamente dicho no es absolutamente indispensable, puede aún, tomado inmoderadamente, hacerse dañoso"*. Lo que se debía hacer era *"desembarazarse frecuentemente la superficie de la piel de las impurezas"*, lavándose el cuerpo *"cada dos o tres días* [...] *de la misma manera que os laváis la cara* [...] *por medio de una esponja empapada en agua fresca en el estío y tibia en el invierno"*. (261)

Estas recomendaciones tan "prudentes", son posteriores a 1860, al apogeo de la época "bárbara", aquella en que vivió el "Don Giovanni" de Mozart y da Ponte, quién no se avergonzó por excitarse al sentir, "odor di femmina". (*)

* * *

Esta cultura permitió al cuerpo su máximo grado de desenfado al dejar sueltos a los locos: *"entonces andaban por esas calles de Dios* —dirá un memoralista en 1899— *libres y dando cada susto a más de uno, que daba miedo, porque había locos mansos y locos bravos* [...] *y con los primeros se entretenían los muchachos y servían los pobres para diversión como sucedía con el famoso Lotas* [...] *que andaba* [...] *muy liviano de ropa, abrazando a cuanta mujer encontraba en el camino* [...] *Pero* [los había] *terribles, el más* [...] *era* [...] *el loco Giménez* [...], *andaba por las calles vociferando, todo rotoso, y siendo el terror de los muchachos que lo respetaban* [...] *porque le tenían miedo* [otro era] *Enrique, el hojalatero, que andaba con un cobertor prendido y una camisa que se ataba a la cabeza y que no tenía muy buenas pulgas, pues a las primeras de cambio le acomodaba a cualquiera un garrotazo o un trompazo"*.

(*) S. Freud en "El malestar de la cultura" (1930), sostiene que los estímulos olfatorios en materia de sexualidad, intermitentes y vinculados al ciclo menstrual, fueron sustituídos, en el proceso de "humanización" del hombre, por los estímulos visuales que pueden mantener efectos continuos. Pero también agrega: *"Tampoco olvidemos que, a pesar de la innegable desvalorización de los estímulos olfatorios, hay pueblos, incluso en Europa, que aprecian mucho los intensos olores genitales, tan despreciables para nosotros, como medio de estimular la sexualidad, y no quieren renunciar a ellos"*.

El loco suelto, vociferador, abrazador de mujeres, trompeador, parodiaba por exageración la agresividad, la sexualidad franca y el desenfreno del cuerpo de la gente "bárbara" normal; por eso, tal vez, todavía no se les encerraba. Aunque ya se habían construido algunas casillas de madera en un corralón cercano al Hospital de Caridad para "los más furiosos". (262)

Para esta cultura, el loco era todavía tanto un enfermo como un poseído por el demonio. Pero ella también creyó que podía convivir con él sin desmedro de su propia razón.

La distancia, reiteramos un concepto ya expresado antes, entre aquellos hombres con una animalidad casi al descubierto y los locos que vivían el inconsciente, no era ni tanta ni, sobre todo, su cercanía considerada tan peligrosa como lo será para el hombre "civilizado".

Para la sensibilidad "civilizada" la locura equivaldrá al terror, recordará permanentemente al paraíso perdido de lo reprimido, el que ni siquiera se deseará atisbar con el espectáculo de la sin razón.

CAPITULO V:
LA CULTURA LUDICA: EL CARNAVAL, PARAISO DE LA MATERIA.

1. *La fiesta sin límites temporales, irrenunciable y universal*

El Carnaval era la Fiesta y el Juego de la cultura "bárbara" en Montevideo, la culminación del ciclo festivo que se iniciaba el 24 de diciembre con la "Nochebuena", sus cohetes, matracas, serenatas y bandas de jóvenes y seguía el 31 de diciembre con los "*grandes bailes de sociedad*" y populares (ya de "*máscaras*") y la quema de fuegos artificiales en la Plaza Constitución, a la que a veces asistía hasta la quinta parte de los habitantes del Montevideo urbano, como en 1869. (263)

Los candombes de negros el día de Reyes, 6 de Enero, muy visitados por "*las familias y paseantes*", eran precedidos y seguidos por más bailes "*de máscaras y de particular*" en los teatros, incluyendo el moderno Solís de 1856, creado tanto para la ópera como para los "*danzantes*". El crecido número de bailes hizo que se abrieran "*abonos*" para sus sucesivas "funciones", también que aparecieran comercios especializados en la venta de disfraces desde mucho antes de Carnaval. Los bailes, adónde las señoras podían entrar gratis y los caballeros pagando entre 4 reales y un peso, de acuerdo al rango social del local, se iniciaban a las 10 de la noche y concluían por lo general a las 4 de la mañana de casi todos los viernes, sábados y domingos de enero y febrero. La sociedad entera los vivía como la preparación de las "carnestolendas", y la asistencia a los del Solís en una noche de enero de 1870, por ejemplo, podía llegar a los 800 o 1000 "*danzantes*", cifra que comparada con la de los habitantes del Montevideo edificado, tal vez 80.000, equivalía a concurrencias que deben calificarse de masivas y que, sin embargo, en pleno Carnaval llegarían a cuadruplicarse.

En los alrededores del casco de la Capital, por las Tres Cruces, la Unión o el Cerro, se sucedían en el ínterin, tanto bailes como juegos

de raíz rural, tales las *"corridas de sortijas"* que *"atraían muchas hermosas [...] chicas y jinetes"* (264).

Los juegos propios del Carnaval, el de agua sobre todo, se anticipaban siempre al inicio oficial de la fiesta. El investigador tiene la impresión de que en ciertas épocas particularmente felices en la vida de la ciudad —bajo la próspera dictadura de Venancio Flores de 1865 a 1867, por ejemplo—, el Carnaval comenzaba en los primeros días de enero. En 1866, seis o siete días antes se jugaba con agua y había *"varios aficionados que se han quedado sin huevos. En vano ofrecen precios fabulosos [...] no se encuentran ni de gallina ni artificiales porque algunos avarientos los han monopolizado con el objeto de hacer negocio [...] o el de jugar"* (265). En 1867 se jugó desde por lo menos quince días antes del comienzo oficial de la fiesta, al grado que la policía debió emitir un edicto especial prohibiendo su *"anticipación"* —que nadie atendió— pues faltando aún diez días, *"ya de noche las señoras no pueden transitar por nuestras calles, porque de todas partes salen atrevidos a mojarlas"*.

Habían comenzado, como dijera "La Tribunita" el 22 de febrero de 1867, *"los días de locura"* (266). El Carnaval oficial comprendía el domingo, lunes y martes, pero su "triunfo" se anunciaba desde el "jueves gordo". El Miércoles de Ceniza debía empezar su "muerte", pero la ceremonia de su "entierro", sobre la que volveremos, sucedía recién el domingo de la semana siguiente (267).

El "entierro" no era el fin. El Carnaval invadía la Cuaresma, para escándalo del clero y contento de esta sociedad de jóvenes. En febrero de 1836, luego de concluida oficialmente la fiesta, se continuó usando *"el disfraz permitido para los días de Carnaval"* por varias noches más (268); en 1865 hubo bailes de máscaras muy poco antes de la Semana Santa. (269) Y a una semana de finalizado, el 27 de febrero de 1869, "El Ferrocarril" dio cuenta que esa mañana iba por la calle Reconquista *"un individuo con un tubo de goma en la mano, dando de golpes a cuantos encontraba a su paso"*. En la esquina de Ciudadela había volteado a *"una señora de un golpe violento dado con el tubo, y más arriba se topó con el conductor de un carro de basuras, a quién también pretendió faltarle, pero éste alzó su macana [...], el loco maniático o divertido [...] siguió muy orondo su camino administrando tubazos a diestro y siniestro"*. (270) En los barrios alejados de la Capital, dónde el control policial escaseaba, "el loco maniático o divertido", se multi-

plicaba y casi todos continuaban el juego con *"bombas, jarros y baldes"* seis o siete días después del "entierro". (271)

Era como si esa sociedad no pudiera concluir nunca de jugar. Pero allí estaban, por ahora agazapados, los enemigos del juego: el trabajo, la eficacia, la orden burgués quejoso de los días perdidos, la indisciplina social generalizada, la irrespetuosidad hecha norma.

El Carnaval no tenía límites temporales fijos ni resultaba sencillo suspenderlo si una epidemia o la "locura" política —otra forma de la sensibilidad "bárbara"— se adueñaba de la ciudad. En febrero de 1845, en pleno Sitio Grande de Montevideo, *"sin que lo extraordinario de la época"* lo impidiese, como señaló "El Constitucional", hubo *"humor"*, *"regocijo"* y los accidentes de siempre debidos a *"las torpezas del juego"*, sobre todo a la costumbre de arrojar huevos y baldes de agua (272). Lo lúdico era para esta sensibilidad un aspecto irrenunciable de la vida.

El Juego era, por último, de masas, casi nadie se sustraía a él.

El día que finalizaba la fiesta, la ciudad amanecía desierta, luego de los "excesos" de la noche. Dirá "El Siglo", un diario hostil al Carnaval "bárbaro", en febrero de 1874, en crónica escrita por *"un político amigo"* que no tuvo a deshonra ocuparse del tema: *"El miércoles de ceniza es el día del sueño* [...] *A cualquier parte que uno dirija la mirada no percibe sino rostros lánguidos y ojos soñolientos. Montevideo está sin movimiento* [...] *Quién se levanta temprano es un héroe, y apenas si tienen la gloria de ver salir el sol algunas devotas, que al primer toque de campana acuden a los templos"* (273).

Podemos intentar una cuantificación grosera de la dimensión de la Fiesta. En febrero de 1861, la policía había expedido 2000 permisos para disfrazarse, lo que representa un buen 10% de los habitantes del casco capitalino (274); en febrero de 1866, expidió 2060 permisos, tal vez un 5% de esa población (275), y el 21 de febrero de 1888, día del "entierro" del Carnaval, "La Tribuna Popular" hizo la siguiente crónica y estimación: *"A las 5 de la tarde, la décima parte de Montevideo, andaba disfrazada. Por cualquier calle que uno tomase se le descolgaban con esto:*

—Che, te conozco.

—¿Me conocés?

—Qué te parece, ¿estoy bien disfrazado?"

Y eso que el corso recién se esperaba para las 6 ó 7 de la tarde. El

público hormigueaba ya en las Plazas Constitución e Independencia y en las calles 25 de Mayo, Sarandí y 18 de Julio.

La concurrencia a los bailes del Solís, puede brindar otra pista confirmatoria de la masividad de la Fiesta; el 10 de febrero de 1869 fue estimada en "*4000 almas*" (276) en ese solo Teatro, lo que equivalía al doble del número de disfrazados, o sea un 10% o más de los habitantes del casco urbano.

Después de 1850, en que la diferenciación social fue mayor y pautada por obvios signos exteriores, las clases altas y medias concurrían al Teatro Solís y al más viejo San Felipe y Santiago, señalándose en los avisos periodísticos de esos locales en 1853, que "*las personas que no sean de clase decente no podrán entrar*" (277). Los sectores populares iban a los salones y "*canchas*", tales los anunciados en 1855: "*la cancha de Martín Casenave*" y el "*Salón de las Delicias*" en la calle Rincón (278). En 1869 se bailaba en cinco parajes públicos (el "*suntuoso Solís*", "*el viejo San Felipe*", el Teatro de la Unión, el "*Chateau des fleurs*" de la Aguada y "*la Cancha de Valentín*") y "*en mil casas particulares*". Calculando, decía "El Ferrocarril", el 6 de febrero, unas 700 parejas por noche en esos "*parajes públicos y 200 por lo menos en bailes particulares, tendremos que bailarán en tres noches 2.700 parejas*" (279).

Si un 10% o más de la población se disfrazaba y bailaba, el juego de Carnaval, por definición, el del agua, era prácticamente universal. Las calles estaban desiertas los tres días a las horas en que el juego con agua se permitía, sobre todo después de las 10 de la mañana, de las 12 o de las 2 de la tarde, en creciente acotamiento policial que luego estudiaremos. Viejos y jóvenes, hombres y mujeres, negros y blancos, criollos e inmigrantes, ricos y pobres, gobernados y gobernantes, jugaban con bombas, baldes de agua y huevos. Es cierto, empero, como observaremos, que se pueden advertir ya resistencias y protagonismos, pero por lo general en la época "bárbara", ni las devotas ni el clero pudieron sustraerse por entero a "la locura universal", aunque lo intentaron...

También da idea de la magnitud de la Fiesta, la importancia que le concedía el comercio ya que, como decía "La Tribuna Popular" en 1888, "*el impulso que [...] en general recibe con estas populares fies-*

tas es notable''. (280) (*)

Los avisos de venta de ''*trajes completos de máscaras*'', ''*flores*'', ''*cartuchos de confites finos*'', ''*caretas*'', ''*huevos coloreados*'', etc., ocupaban un espacio sorprendente en los diarios. En ''El Ferrocarril'' del 19 de enero de 1872, a casi un mes de iniciarse el último Carnaval en que se permitió jugar con agua, el 7% de los avisos comerciales y el 13% del espacio que ocupaban se refería a objetos carnavalescos, sin contar los bailes en los teatros. La víspera del Carnaval, el 10 de febrero, esos porcentajes habían aumentado al 23 y 32 respectivamente, es decir, que un tercio del espacio que este diario popular dedicaba a los avisos, fue ocupado por el negocio de la Fiesta (281).

2. *La Fiesta del cuerpo*

En el Carnaval, el cuerpo realizaba movimientos violentos, desacostumbrados, y se descoyuntaba, es decir, violaba su orden físico cotidiano. Como decía el joven poeta Heraclio C. Fajardo en febrero de 1856: ''*Curioso es ver todo un pueblo como cogido por un acceso de locura, con el júbilo estampado en el semblante, el desorden en el porte, la jovialidad en el labio, la puerilidad en la conducta*''. (282)

La ''locura'' es el término que con más frecuencia usan los contemporáneos para definir el estado de la gente en Carnaval y la ''locura'' se entiende aquí como libertad del cuerpo y del alma, movimientos absurdos en el primero, afloración de todos los deseos y personalidades escondidas en la segunda; ''el desorden en el porte'' y el aniñamiento ''pueril'' en la conducta. Uso del cuerpo y de la voz para producir efectos inusuales, gestos raros, contorsiones lúbricas o sin ningún sentido aparente, ''*griterías infernales*'', ''*ruidos, imprecaciones, risas, barullo*'' (283), ''*chillar en la Casa de Comedias a la hora de la función*'', (284); en otras palabras, transgredirlo todo, desde la estampa física habitual hasta el orden jerárquico político y social, desde la sutil trama en que se reconocía la propia personalidad hasta la gruesa careta a que obligaba la convivencia.

(*) Del seno de las ''clases conservadoras'' y los dirigentes políticos salieron, sin embargo, los primeros enemigos del Carnaval ''bárbaro'', como observaremos más adelante, dadas las altas cuotas de ocio, ''licencia'', violencia y hasta peligroso fomento de la más desenfrenada mezcla social que el juego impulsaba.

"El desorden en el porte" alcanzaba sus primeras culminaciones en las comparsas de hombres y mujeres que recorrían las calles de la ciudad, en el paseo de la máscara suelta y en los bailes, primer intento de ordenar "civilizadamente" la "barbarie" primitiva de la Fiesta pero en los que surgía a cada instante el gesto o la palabra "indecentes" o simplemente alocados rompiendo la armonía de la danza y volviendo otra vez del revés el orden vigente, como denunciaban los gacetilleros de "El Siglo".

Pero el verdadero clímax de la alegría física y el desborde emocional se lograban cuando el Carnaval se transformaba en "combate", así se le llamaba, en juego en que la agresividad liberada se convertía en diversión violenta, acercamiento físico y risa estruendosa. (285)

El juego consistía en arrojarse cosas en el límite de la contundencia y la que mayor placer causaba era el agua. Empapar los hombres a los hombres, los hombres a las mujeres, éstas a aquellos, los ubicados en las azoteas a los jugadores paseantes o algún casi inhallable desprevenido. Se utilizaban *"botellitas para refrescar la cara a las señoritas"*, *"bombas de papel"*, tachos, baldes y hasta *"una bomba de apagar incendios"* que se arrebataba subrepticiamente a la autoridad, como hicieron *"varios individuos"* en el Carnaval de 1869 (286).

Al desorden absoluto de las primeras décadas del siglo XIX, en que poco se organizaba, sucedió, tal vez luego de 1840, la aparición de *"cantones"*. Estos se nucleaban de preferencia en torno a las grandes casas de las familias distinguidas y contaban con la colaboración en el ataque y la defensa de parientes, criados y vecinos. Se enfrentaban entre sí, de azotea a azotea, o por *"vanguardias organizadas en las calzadas"*, colocando en alto carteles en que decían: *"No pedimos ni damos cuartel"*. Los dueños de la casa ordenaban —a veces solo "permitían"— el desalojo de la sala que daba sobre la calle, colocándose en su interior, *"una o dos tinas que los esclavos y sirvientes se encargaban de tener siempre repletas de agua"* (287).

A las diez de la mañana, *"ya no se veían polleras por las calles"* pues las familias compraban los alimentos con anticipación. *"De cuando en cuando,* —recordará Máximo Torres en 1895— *se oía una gritería: era una criada retardada, perseguida por muchachos y a quién al paso todos arrojaban agua"*. Enseguida la ciudad quedaba en silencio y se esperaba la aparición de alguna víctima. A las doce —en realidad, como ya hemos dicho, la iniciación del juego formalmente dependía de

la policía y sus edictos— sonaba el cañonazo y se izaban los gallardetes en los Mercados. El juego, el *"combate"* o el *"Hydro-amor"*, como decía un comerciante avisador de *"bombas"*, en 1867 (288), empezaba entre *cantones*, con jugadores de a caballo, dandys seguidos de sus sirvientes exploradores, orilleros atrevidos que burlaban también el orden social. Desde las azoteas los baldazos sofocaban a quién los recibía, algún enamorado tiraba cajas con regalos o cartuchos con confites, las niñas se *"emocionaban"*, y la criada, aprovechando el descuido del joven, *"le zampaba un jarro de agua"* y salía el galán *"al medio de la calle haciendo piruetas y cuerpeadas"*. A otro conocido se le toreaba al verlo salir: *"A que no pasa, a que nó!"* y él, herido en su amor propio, levantándose el cuello del saco, subiéndose el sombrero, echaba a correr, *"mientras se le tiraban bombas y una lluvia torrencial le caía a los gritos de: agua, agua!"*. A menudo resbalaba y quedaba en la calle cuan largo era, entonces el triunfo se festejaba desde las azoteas y los zaguanes con el choque de latas, el ruido de cencerros y las carcajadas.

"A eso de las cinco de la tarde, cuando el bárbaro juego estaba en su mayor auge, se oía un trepidar ensordecedor [...] y de pronto gritos, aplausos y vivas". Aparecía la bomba de la policía, *"un armatoste pesado, inmenso, arrastrado por muchos celadores que venía"* —¿a restablecer el orden dirá el lector, como pensó la primera vez que lo leyó el investigador?, no— *"a pelear con los cantones"*. Casi todos la temían porque sus mangas de cuero desbordaban torrentes de agua pero se la quería derrotar y ciertos cantones la desafiaban. *"La bomba inundaba la azotea o el balcón; las mujeres [...] pasaban a retaguardia y los hombres se entregaban a la salvaje lucha"*.

Allí entraba a funcionar de pleno el segundo elemento del juego: los huevos (*). Estos ya habían aparecido ensuciando a los particulares, pero ahora resultaban ser arma esencial contra los celadores por lo certero y fuerte de sus golpes en todos lados, incluyendo los ojos. Se acri-

(*) Las cáscaras de los huevos eran de gallina cuando el juego era "civilizado". En cada casa se hacían huevos de Carnaval juntando las cáscaras, rellenándolas a veces con *"agua de olor"*, cubriéndolas después de sebo o cera, con lo que se convertían en peligrosos proyectiles. Había también fabricantes y comercios especializados en su venta. Algunos ofrecían cáscaras vacías para rellenar, otros, *"llenas con rica agua de olor a precios equitativos"*. En 1861, los *"huevos a la Garibaldi"* de cera, se vendían *"al ínfimo precio de 3 patacones ciento"* llenos de agua de olor, y a 20 reales, vacíos. En 1873, Ricardo Giralt había instalado una industria; su invento, la *"Má-*

billaba a huevazos a los policías y éstos hacían lo mismo con el cantón. Al escándalo y sacudir de las latas, acudían jugadores de todas partes y al poco rato llenaban la calle 200 ó 300 personas. Cuando *"un huevo reventaba en la cara o una bomba daba en el suelo con un jugador"*, estallaban los vivas, silbidos y aplausos. A veces la bomba de la policía vencía y el edificio quedaba salpicado de manchas de color y con los parches de los huevos; otras lo hacían los cantones y jefe, comisarios y celadores, con los capotes de hule manchados, se retiraban en medio de la silbatina... (289)

¿Qué se arrojaban los combatientes, además del agua y los huevos de cera?

Los jóvenes *"educados"* pusieron de moda en 1867, al finalizar el Carnaval "bárbaro", ramos y canastillos de flores, cajas de sardinas, pan, papas, zanahorias, plomos de diversos tamaños con aguas y otros imitación de cartón llenos de confites y grageas, *"porotos y garbanzos con los que se apedreaban los carruajes"*, *"más agradables que un huevazo y sus consecuencias"*, decía el gacetillero del culto "El Siglo" en marzo (291).

Pero antes, en pleno auge de la "barbarie", hacia 1820 ó 1840, ¿qué más se tiraban los combatientes?

Por cierto que, en ocasiones, con huevos de gallina o gaviota o los muy tempranamente prohibidos de avestruz, prácticamente mortales, *"piedras a cuenta de huevazos"*, *"harina y polvos colorados"*, *"tarros"*, *"cajas de lata"*, *"canastas"*, *"vejigas"*, *"frutas"*, *"aguas sucias"*, *"bolsas de arena y cal"*, *"almidón"*, *"pintura"* y hasta *"gatos"*, como sucedió en los primeros días de marzo de 1840 (292).

En 1869, un episodio puso de relieve algunas transgresiones más que podía conllevar el objeto con que se jugaba. El 10 de febrero fueron apresados varios pescadores entretenidos *"en agarrar las señoras que iban a bañarse y echarles harina, llegando muchas veces al extremo de voltearlas y manosearlas a su gusto* [...] *en presencia de tres poli-*

---

quina Montevideo", hacía *"20.000 proyectiles de cera diarios"*, recibía *"pedidos de Montevideo, la Çampaña y para el exterior"*, y los vendía, rellenos, a 20 reales el ciento, el precio de los vacíos en 1861 (290). El jornal de un peón de saladero, un patacón, puede servir de punto de referencia para apreciar el significado de estos precios. Cien huevos equivalían a su quinta parte; eran, aun los "fabricados", accesibles a todo público aunque, como es lógico suponer, las familias modestas los hacían caseros con la grasa proporcionada por la dieta diaria de carne vacuna.

cianos que lejos de impedir semejante escándalo aplaudían y hasta los incitaban''. (293)

Violencia, libertad sexual, irrespetuosidad de los de abajo para con las mujeres de los de arriba. También ''*asaltos*'' a las casas. En 1840, a pesar de la prohibición específica del edicto policial, ''*en el frenesí* [...] *se atropellaron algunas casas* [entre ellas] *la librería del Sr. Hernández*''. (294)

El Carnaval era un juego —en la cultura ''bárbara'', el Juego— que marchaba de la mano tanto con la violencia como con el acercamiento físico. Muchas veces del juego se pasaba o a la riña pura o al escarceo amoroso.

Las ''*delicias del agua*'', las piedras, los huevos, ''*las calles llenas de agua y de papeles, las paredes de los edificios pintadas con yema de huevos*'', las familias ''*mojadoras oyendo toda clase de insultos y groserías*'' de los no siempre comprensivos ''*transeúntes empapados*'', la ingestión de alcohol que a menudo precedía ''la liberación del instinto'', hacían ocurrir agresiones mayores que iban a la crónica policial (295). Durante el Carnaval de 1869, el número de presos por riñas, ebriedad, puñaladas, escándalos y muertes, aumentó en Montevideo un 67% en relación a los días, no muy serenos, en verdad, que habían precedido a los tres de la fiesta oficial (296). En el Carnaval de 1880, el último bajo el Gobierno fuerte de Lorenzo Latorre, el número de presos subió un 56% (297).

Los accidentes y las enfermedades derivadas del agua y los ''huevazos'' se sucedían. Niños que caían de azoteas, jinetes con huesos rotos por rodar con sus cabalgaduras en las calles-ríos, brazos y piernas quebrados por resbalarse en los pisos mojados, ojos ''en compota'' o, peor, perdidos para siempre, he ahí un pequeño y no exhaustivo muestrario de lo que los diarios criticaban en la década de los sesenta (298).

Los inmigrantes y viajeros extranjeros, recién llegados o poco pacientes, no entendían aquella ''locura'' y generaban un incidente trás otro cuando se les mojaba o enharinaba a ellos o a ''sus'' mujeres. Los italianos, en particular, eran violentos, y atacaban a veces a tiros a los ''cantones'' desde los que se les empapaba. (299) En 1870, un inglés y una señora que le acompañaba fueron salvados por la llegada completamente ocasional del Jefe Político y de Policía. (300) En marzo de 1867 había ocurrido algo más grave: al terminar el juego una

"*mascarada*" que pasaba por la calle Piedras fue mojada desde una casa; "*los máscaras, que eran italianos*", insultaron, los de la casa los mojaron aún más, "*y de ello resultó un barullo que pudo acabar en un cúmulo de desgracias si no acude el coronel Flores con 20 hombres del batallón Libertad y pone en razón a las máscaras, quienes habían tomado la cuestión por el lado de la nacionalidad, y en pocos momentos reunieron más de mil de sus compatriotas*". Entre piedras y botellazos, también llegó el Comandante de la fragata italiana "Regina" quien, ayudando al Coronel Flores, "*consiguió restablecer el orden*". (301)

Como decía dos días después, con cierto asomo de sensatez "civilizada" y a la vez romántica el diario "La Tribunita": "*el juego salvaje del agua y los huevos* (*provocaba*) *la zozobra de la madre, el llanto de la hermana, el dolor del herido, el féretro del amigo, las lamentaciones de todos y... los conflictos internacionales*". (302)

* * *

El orden estallaba por unos días en la España del siglo XVII, por unos cuantos más en el Uruguay de las seis o siete primeras décadas del siglo XIX. El juego con el cuerpo se enseñoreaba de la ciudad. Las transgresiones físicas estaban a la orden del día. También, lo veremos de inmediato, las del alma.

3. *La Fiesta del alma.*

Este era un juego cargado de intenciones profundas, en que las turbulencias de la conciencia, siempre ocultadas y reprimidas ante los demás, y las del inconsciente, siempre ocultas y reprimidas por el yo, se soltaban con relativa facilidad, siendo esa facilidad con que la "locura" entraba a formar parte de la gestualidad cotidiana, la nota tal vez más específica de la cultura "bárbara". Además, y no es poco, este juego recreaba las utopías de la igualdad absoluta y la risa enseñoreada de la vida.

Los contemporáneos que filosofaron la Fiesta ya moribunda, lo hemos dicho, la equipararon con la liberación y la locura.

La liberación de la personalidad que la sociedad nos obliga a esconder: dirá el editorialista del diario salteño "Ecos del Progreso"

en marzo de 1886: "*Si Carnaval es sinónimo de farsa, opinamos que los únicos días reales que tiene el mundo, son los tres días llamados de Carnaval. En estos días en que todos nos solemos disfrazar, es cuando menos disfrazados andamos. El disfraz de todos los días merece mucho mejor este nombre que el que compramos en una tienda para ocultar, es cierto, nuestro físico, pero para dar rienda suelta a las peculiaridades de nuestro yo moral*". (303)

Diecinueve años antes, el editorialista de "El Siglo", lo había escrito: "*Alguien ha dicho que el Carnaval es la fiesta de los locos, pero nosotros diremos que es la verdad desnuda, mostrando a la humanidad tal cual es*". Pero como el juego "bárbaro" estaba más vivo en 1867 que en 1886, de inmediato añadió el joven doctor Fermín Ferreira y Artigas: "*Eso es torpe* [...] *es perjudicial*". (304)

La "locura", el soltar las pulsiones, el aturdirse con el absurdo.

Liberación y "locura" fueron equiparados.

Dijo el gacetillero de "La Constitución" en febrero de 1853, comentando las "*libertades de todas clases*" que el Carnaval permitía: "*Es imposible conservar el juicio en medio de tantas personas que parecen haberlo perdido*". (305)

Un zapatero volcó en 1888 su opinión coincidente en versos:

"*Locos somos al fin. Nadie se extraña*
Que el mundo en cierto tiempo esté de veta
Selgas dijo, que el hombre la careta
Se saca en Carnaval"

Pero el comerciante añadió otra reflexión, la que contenía en ciernes la muerte de este tipo de Carnaval:

"*¿Y qué tiene que ver, diréis vosotros,*
[...]
El Carnaval con el zapato? Es claro,
Tiene mucho que ver

La humanidad es loca, sobre todo
En Carnaval, no es cierto, cierto y lato?
Pues bien, hay que meterla en un zapato
¿Llegásteis a entender?" (306)



Si el clímax de la fiesta del cuerpo se alcanzaba jugando con agua, el de la fiesta del alma se lograba disfrazándose.

Todos podían hacerlo. Estaba el disfraz *"casero"*, *"un dominó o en su defecto una gran sábana que como túnica se ceñía al cuerpo y que se ataba con una cinta a la altura de la cintura, con otra a la del cuello* [...] *rematando con un gran moñón* [...] *una careta de cartón o un antifaz* (*lo completaba*)". (307) También los costosos ofrecidos por comercios que decían tener tres mil a la venta en 1860, y así *"el pacífico tendero"* se convertía *"en temible campeón de las Cruzadas y la rolliza ama de leche* (*se metamorfoseaba*) *en incantua pastorcilla de Arcadia"*.

El asunto era cambiar de personalidad (y de lugar social) —o mostrar la verdadera—, ocultar el rostro y el cuerpo para tener libertades antes no usadas o cumplir aspiraciones ocultas: *"el muchacho"* se hacía hombre *"aplicándose patillas"*, *"la mujer se ponía los pantalones del marido y éste se cubría con una cofia"*, *"el cajetilla de la ciudad se convertía en gaucho melenudo y peleador"* o viceversa, y *"los flacos se ponían barriga"*. Y cada uno realizaba sus aspiraciones, como acotaba satisfecho el doctoral "El Siglo" en febrero de 1877, *"sin perjuicio del prójimo, ni menoscabo de la moral y de las leyes"*. (308)

Porque la ruptura de las represiones —¿todas?— y el dejar de lado las presiones, se dirá, y con cierta razón, era momentánea, una "licencia" que la sociedad concedía al individuo para mejor controlarlo el resto del año.

En efecto, así ocurría. Pero no se puede afirmar que este tipo de Carnaval fuese una "maniobra" consciente de los sectores dominantes porque, lo probaremos más adelante, siempre se estuvo al borde de prohibirlo, habiéndolo querido hacer ya en 1831, el Ministro de Gobierno José Ellauri, por ejemplo. El Carnaval "bárbaro" que todos los años se instalaba en Montevideo, era sí un triunfo momentáneo de la "locura", pero muchos dirigentes de la sociedad miraban con horror sus "excesos" y si no los podían impedir era porque, secretamente, en lo más profundo de su sensibilidad, los sentían válidos.

Por otra parte, la locura momentánea seguía siendo locura. Aunque los "excesos" del Carnaval "bárbaro" estaban acotados en el tiempo, su peligrosidad para todos los órdenes tan poco establecidos

en aquel Uruguay, era real. El juego duraba demasiado, abarcaba a casi todos y era incontrolable pues conllevaba "el desorden en el porte", "el uso excesivo de la Venus", "el ensoberbecimiento de los humildes" y hasta el contacto físico íntimo de los pobres con los ricos.

Lo peor para el orden burgués que acariciaban los dirigentes políticos ya "civilizados" y los comerciantes ricos de la ciudad, era que los "excesos" los invadían a ellos mismos. Ningún sistema de valores, social o económico, ninguna clase de jerarquías, podía funcionar con la pulsión suelta, con esa capacidad de autoobservación que se transformaba en burla y en risa ante los propios roles dominantes que se ejercían. El Carnaval demostraba que esa burguesía no se tomaba muy en serio.

Bajo la dictadura de Venancio Flores, en pleno crecimiento de la especulación territorial en Montevideo, bajo aquella "prosperity" derivada de la Guerra del Paraguay, los corredores de Bolsa, *"una semana antes del Carnaval, libraron una descomunal batalla de agua en los pasillos de la Institución"*, paralizando sus actividades normales puesto que sucedió en un día de trabajo y en horas de oficina. (309) En febrero de 1869, una comparsa de cuarenta jóvenes, *"vestidos de ridículos trajes* [...] *seguidos por numerosa concurrencia en la que no faltaban verdaderos accionistas y corredores de Bolsa"*, se burlaron en festivos y demoledores versos de su actividad y las especulaciones —sus especulaciones— con los terrenos de Montevideo. Estuvieron en la Policía, en la casa del Presidente, Lorenzo Batlle, en lo de los doctores José Pedro Ramírez y Pedro Bustamante (éste había sido el Ministro de Hacienda del año anterior), rematando en suprema broma, *"el Cabildo con opción a los presos y la llave en 25 reales"* al Jefe Político *"quién tuvo que pagar al contado y sin reclamo"*. (310)

La burguesía necesitaba seriedad, creer en sí misma, la sensibilidad "bárbara" lo impedía. Entre otras razones, ésta la condenó.

* * *

El acto de disfrazarse el cuerpo y enmascararse la cara se asociaba con el cambio de personalidad social y el afloramiento de tendencias reprimidas, pero también con bromas descomedidas e injurias. (311)

La burla al Poder se codeó con el absurdo, lo chusco y estrafalario, y eso dio a la comparsa disfrazada y gesticulante un aire de transgre-

sión total. Obsérvese a la *"Misteriosa"* en el Carnaval de 1870, en pleno nacimiento del ejército como factor de poder político luego de su intervención en la Guerra del Paraguay: *"marchaba dividida en regimientos y batallones* [...] *una orquesta formada por un bombo, dos cajas, cuatro bocinas y dos pitos; cada oficial armado de tremendo yargatán de madera, ensangrentado; enormes morriones adornados de plumas de avestruz, zanahorias, etc., narices de un metro y caretas horribles* [...] *con barbas que bajaban hasta el pecho. El Comandante General* [...] *iba a la cabeza* [...] *con gran uniforme de parada* [...] *polainas y alpargatas, pistoleras-cartón y revólver-botellas,* (*Luego el*) *Ayudante General montado en una mula* [...] *Dos piezas de artillería* (*barricas desfondadas*) *y una cantinera con cofia, completaban este cuadro vivo"*. (312)

El disfraz llevaba también al desparpajo, la insolencia y la injuria. Las "máscaras" sacaban a luz los hechos escandalosos y las interioridades. Se quejó el gacetillero de "La Tribunita" en marzo de 1867: *"lo que no nos parece que tenga nada de gracioso, es el que algunas de esas Damas, abusando de la careta, le saquen a uno ciertos actos de su vida privada. A la verdad, eso de gritarle a uno en público lo que tal vez debiera quedar en privado, hace el mismo efecto que un vomitivo"*. (313) Las máscaras, *"embromando a medio mundo"* en las calles del centro urbano, se introducían luego en las casas *"respetables en cumplimiento del mismo propósito"*, y si a menudo la broma producía una carcajada, a veces daba fastidio y la risa nerviosa solo disimulaba la molestia. (314)

El Carnaval era, en esencia, una agresión y un acercamiento con objetos, palabras y situaciones que asumía la forma de juego. Su objetivo final: sacar al mundo y la gente de su quicio.

4. *La venganza de los oprimidos.*

Se sublevaban las pulsiones de todos, la "carnalidad", pero también se sublevaban temporariamente los oprimidos, los que lo estaban mucho y los que lo estaban poco: negros, criados, sectores populares, marginados, locos, niños, jóvenes, mujeres. Por eso las autoridades de la sociedad, los ancianos, el clero, "los devotos", los políticos, los "ricos", llamaban "bárbaro" al Carnaval y procuraban "civilizarlo".

Todos jugaban, pero algunos estaban alertas y a medida que los

años avanzaban hacia 1860 ó 1870, los que estaban alertas eran más y tenían más poder y mayor conciencia de la "barbarie" a desterrar.

El viajero sueco Eduardo Bladh, que nos visitó en 1831, describió así estas fiestas: *"participaban todas las clases sociales* [...] *en las calles y las plazas se veía una multitud heterogénea de gente de la clase superior e inferior, gauchos, negros e indios"*. (315)

"La Matraca" de marzo de 1832, es algo más precisa, pero también testimonia el vasto universo social del juego: "[...] *días apetecidos y bien llegados para casi todas las clases de personas, menos para los devotos. El ocioso, el pisaverde, la elegante, el tenderito, los criados, los amos —hasta la oposición—, todos buscan máscara y todos hallan entretenimiento. Algunos rabian pero en desquite son más los que a su costa se divierten y hallan placer"*. (316)

Existen testimonios de retraimientos anteriores a 1850 de parte de la gente madura y "decente", aunque no parecen ser conductas masivas. Cuando el Ministro de Gobierno, José Ellauri, condenó al Carnaval y procuró prohibirlo por circular a los Jefes Políticos del 7 de febrero de 1831, acusó a *"algunos jóvenes y plebe inconsiderada"* de protagonizarlo, y reiteró que el *"mal"* estaba arraigado *"principalmente en la plebe"*. (317) "El Universal", diario oficialista, apoyó al Ministro y comentó el resultado de sus medidas en el mismo tono: *"Este año ha sido el primero de que haya memoria en el país en que las personas decentes de uno y otro sexo han podido salir a la calle con seguridad de no ser mojados ni acometidos con huevos a cualquier hora del día y de la noche* [...] *El teatro sobre todo ha ofrecido el testimonio más honroso* [...] *todas las señoras asistieron en las dos noches de espectáculos con sus acostumbrados adornos"*. (318) En 1835 reiteró que había habido más moderación que otros años *"y más excepciones* (por no jugar) *en la calidad de las personas"*. (319) "El Constitucional" de marzo de 1840 hizo un planteo atrayente: *"Sólo la clase media que carece de elementos para disfrazarse en comparsas, es la que se divierte mojando y siendo mojada, lo que sin duda no acontecería si hubiera otras distracciones"*. (320) En el Tomo II percibiremos, en efecto, como las autoridades introdujeron en el juego la diferenciación social al prohibir la democrática y barata agua.

Parecería, sin embargo, que es recién después de 1860 que los hombres maduros y ancianos de la clase alta desertaron masivamente de este tipo de Carnaval y comenzaron a preparar el "civilizado".

Pero sus hijos permanecieron en él y a veces hasta lo protagonizaron. En 1853, esos *"jóvenes elegantes"* llegaron incluso a hacer contraste, *"empapando hasta los huesos"* a los *"robustos trabajadores brillantemente vestidos"* (321), y en otras ocasiones, como en los carnavales de 1865 a 1867, formaron las más *"lucidas comparsas"* —vestirse brillantemente costaba caro—, entre ellas, *"La Mitológica"* que incluía ejemplares de la juventud dorada montevideana, tales Federico Vidiella, Emilio Herrera, Miguel Reissig, Ricardo Lacueva y Eduardo Nebel. (322)

Los hombres maduros, "ricos" e influyentes, desertaron porque la "locura" alteraba sus planes de implantar en la sociedad determinados valores —sobre todo el del trabajo, como veremos en el Tomo II—, y porque, además, el Carnaval transgredía los lugares sociales. Lo dijo "El Recuerdo" en 1856 y "La Prensa Oriental" en 1861: *"todas las clases de la sociedad se confunden* (y) *reina el más completo republicanismo"*, pues *"la careta hermana al bombástico personaje con el bajo proletario, a la gran dama con la abyecta meretriz, al negro con el blanco, al grande con el chico"*. (323)

El juego "hermanaba", hacía convivir, hacía tocarse, empaparse e injuriarse a pobres y ricos; poseía, como observó "El Siglo" en 1867, *"el raro privilegio de trastornar el orden establecido en la sociedad"*, al *"realizar la igualdad* (pues) *la áspera mano de la sirvienta* (mojaba al) *cajetilla,* (la) *robusta vasca"* se convertía en pastora y bailaba en el Solís con el mequetrefe recién recibido de doctor, la *"madre de familia* [...] *enloquecida por el baile* (dejaba) *sus retoños en poder de la sirvienta"* y a veces hallaba a su marido con otra sirvienta (324), y los *"dependientes de tendero que pasaban seis días y medio cada semana detrás del mostrador"* podían, *"a favor de la careta, llamar perro judío a su patrón"*, como añadió otro gacetillero del mismo diario en 1878. (325)

Se dirá, era una transgresión permitida por el orden establecido, tal vez hasta formaba parte del mismo pues se hallaba limitada en el tiempo y podía entenderse como una válvula de escape para que la presión saliera y la caldera, el sistema entero, no estallara.

Sin embargo, débese anotar que era una transgresión de determinada naturaleza, ya que implicaba la convivencia física entre los de arriba y los de abajo y dejaba huellas, relaciones de hombres y mujeres, amistades masculinas o femeninas, que podían "hermanar"

a integrantes de clases diferentes. Así, sobre todo la prensa de 1850 en adelante, relata mil y un incidentes en que las ''señoras decentes'' eran mojadas por miembros de las clases subalternas —mozos de almacén, dependientes de tienda, etc.— incluso cuando iban acompañadas de ''señores''. (326) El fino observador que fue Daniel Muñoz, percibió este hecho al describir en 1883: ''*los Carnavales de antaño* (*con*) *aquellas comparsas heterogéneas, formadas por acumulación en torno de un acordeón y una pandereta, sin conocerse los unos a los otros, vinculados momentáneamente por el deseo de marchar al compás de una música cualquiera y disolviéndose de la misma manera*''. (327) Pero no siempre se disolvían así.

El Carnaval era también el juego de la suprema transgresión porque no perdonaba a las autoridades, tuvieran el origen que tuvieran.

La soldadesca latorrista y santista, obvio sostén del orden social conservador en el esquema del Estado militar de 1876 a 1886, se vengaba de esa gente civil ''decente'' durante el Carnaval. Los soldados del Batallón 5o. de Cazadores salían de su cuartel a la entrada de la Aguada, con baldes, tinas y hasta mangas enormes de agua corriente, para mojar a los transeúntes, niños, ancianos, ''*señoras*'', gente en tranvía y en carruaje. (328)

De 1835 sería el primer edicto que prohibió disfrazarse con trajes religiosos, de 1850, el que prohibió arrojar agua a los militares y sacerdotes ''*en servicio*'', y de 1860 el que extendió la prohibición a usar el traje militar como disfraz. Pero en febrero de 1871, el diario católico ''El Mensajero del Pueblo'', denunció que en los bailes de máscaras se habían disfrazado ''*con trajes imitando personas religiosas*'' (329), y en 1870, lo hemos visto recién, la comparsa la ''*Misteriosa*'' se burlaba de los uniformes, usándolos...

En los hechos, durante el Carnaval ''bárbaro'', todos los símbolos de la autoridad eran tratados irrespetuosamente. Y se suspendía, no olvidemos, el trabajo, el valor que se encumbrará durante la cultura ''civilizada''. Porque el Carnaval era, también, el pecado del ocio. (330)

* * *

Todos los testimonios consultados —viajeros, prensa, memorias— revelan el protagonismo femenino en el Carnaval. Eran las mujeres las que más tiraban jarros de agua a los hombres, dirá el norteameri-

cano J.A. Peabody de las sanduceras en 1859 (331); *"la falange polleril"* fue responsabilizada por el fracaso del edicto policial que en 1870 quiso terminar por primera vez en todo el país con el juego de agua (332); eran las *"niñas"* y *"señoras"* las que debían huír de los *"individuos"* que, mojados, les apuntaban con pistolas o les tiraban piedras en 1869 (333); fue una mujer la que adelantó el Carnaval de 1869 una semana, echando un *"aguacero"* sobre las galeras de los hombres que se dirigían al café a las 9 y media de la noche después de concluida la función en el Teatro San Felipe, mientras *"la policía aplaudía"*. (334) Eran *"niñas de buen humor"* las que en enero de 1872 *"asaltaron"* bomba en ristre, *"a una respetable sociedad de jacos estacionada en los en los bancos frente al Cabildo (de la que formaba parte) un señor Ministro (que) salió peor que pollo mojado"*. (335)

Este papel tan destacado dé la mujer prueba, a nuestro entender, tanto su rol relativamente independiente en la sociedad "bárbara", como otra transgresión que esta cultura algo española y patriarcal, se permitía: la de invertir los roles sexuales y dejar que la mujer tomara la iniciativa en un juego que también era, lo veremos enseguida, un escarceo amoroso.

5. *Carnaval y sexualidad.*

Durante el Carnaval "bárbaro" se jugaba entre hombres. Dejemos la palabra al articulista de 1840 y observemos, de paso, cómo propicia el juego entre hombres y mujeres como un primer paso en el proceso de la "civilización", o sea, de la tendencia a tornarlo menos agresivo: *"El juego de Carnaval ha sido grosero, los hombres jugaban con los hombres [...] Si el acometido se incomodaba, entonces se alzaba una algazara tremenda y algunos hombres formales en el cuerpo, más no en el juicio, tomaban la defensa de la cuadrilla de muchachos y tenían lugar escenas de insultos y aún se dice que de palos. Si el juego de Carnaval puede ser tolerable y permitido entre ambos sexos, él pierde todo el placer cuando es entre un sexo y brutal. No se ha visto que las señoras mojen a otras señoras, sea dicho en honor de ellas, pero sí que los hombres arrojen agua, huevos, polvos, gatos, tarros y piedras a los otros hombres con disfraz o sin él"*. (336)

En estas décadas se siguió jugando entre hombres (337), pero a su lado y ganando lugar año a año hasta convertirse en los últimos

años de la época "bárbara" en lo predominante, se jugó sobre todo entre hombres y mujeres. (*)

Todos sentían que ese juego entre hombres y mujeres contenía una alta cuota de erotismo, en sí mismo y por sus derivaciones. Lo dijo con franqueza el periodista de "La Tribuna Popular" en febrero de 1888: el Carnaval daba *"licencia para entregarse al placer"*. (338) Las máscaras, los bailes, el juego con agua, los regalos de confites, todo llevaba al *"combate de los sexos"*. La licencia sexual asomaba en los relatos periodísticos, como el peculiar intercambio de parejas en un baile de febrero de 1869, relatado por "El Ferrocarril" (339); en los nombres dados a los carros alegóricos en 1896: *"Viejas en huelga"*, *"La pesca de novios"*, *"Huelga de novios"* (340); en las letras de las canciones de las comparsas carnavalescas. Obsérvese la exaltación y exhibición placentera de la sexualidad en el "tango" que cantaba la "Sociedad Negros Congos" en 1879:

"Solo
Yo soy neglo congo
[...]
Cuando toso juelte
La negla se encoge
Y entonces dejulo
Comienza el amó.
Coro
Este cuerpo etá diciendo
Lo que valgo y lo que soy;
Calavera, prusupueto,
Ma que todo, pá lamó
No hay molena que lesista.
[...]
2o. Solo
Ya ma de una blanca
Cayó en el garlito

(*) Esta evolución del juego entre hombres y entre hombres y mujeres al juego casi exclusivamente entre hombres y mujeres, ocurrió a medida que se avanzó hacia la cultura "civilizada". Esta implicó roles sexuales muy diferenciados convertidos a su vez en roles de dominante —el hombre—, y dominado —la mujer.

Porque francamente
Ancina soy yo,
No miando con juelta
Ni clúpulo tengo
Cuando llega el caso
De hace el amó
[...]
Soltera, casalas,
Y viuda lo memo,
Al verme ya sienten.
Como una caló,
Porque tola saben.
Que ande yo comienso,
Se acaban la pena
Y empieza lamó''

Igual temática, equiparando esta vez el acto sexual con el placer de comer, aparecía en el ''Wals'':

No siendo vieja
Como vechucho
Cualquie muchacha
Que veo yo,
Me da al momento
Polo un hambluna
Que la comiela
Sin compasión''

La Sociedad ''Estrella Polar'' propugnó directamente, en hipérbole machista, para cada hombre, diez mujeres:

''Mejor bocado
Que el de las pollas,
Yo lo declaro
No puede haber,
Que siendo tiernas
Y bien bonitas,
El más bobeta
Se come diez''

Ni las mujeres maduras debían escapar al deseo sexual de los jóvenes en Carnaval:

> *"Hay pollas que son ampollas*
> *Por lo sasonadas ya;*
> *Con más crestas que gallinas*
> *Más sin quererlo mostrar*
> *Que a la que le da la chola*
> *Por no dejar de empollar*
> *Aunque cacaree de vieja*
> *Los pollos cifran su afán*". (339)

Todos lo sabían y algunos lo lamentaban: en esos días caía el "pudor" y el "recato" femenino. Lo lamentaban los adelantados de la sensibilidad "civilizada", el Ministro de Gobierno, José Ellauri, en 1831, y el Jefe Político y de Policía, Manuel Vicente Pagola, en 1840, cuando condenaban a *"los que se libran a los procedimientos torpes"* en esos días. (340)

Pero esas "caídas" las aceptaban los más. En 1839, "El Nacional" transcribió un artículo de un periódico de Buenos Aires dónde se leía: *"¿Qué se pierde con que las chicas tengan tres días de confianza con los mozos, después que todo el año se están mirando sin tocarse como si fueran alfeñiques?"*. (341) Pintó el joven poeta romántico Heraclio C. Fajardo esta escena en 1856: *"Ya es una joven cuya azotea ha sido asaltada y que se debate en los brazos de sus frenéticos agresores, que no trepidan en estropear su pudor por estrellar una docena de olorosos huevos en su casto seno; que hacen trizas su vestido, desgreñan sus cabellos y machucan su cuerpo delicado. Resultado físico: diez días de cama; un constipado; una pulmonía. Idem moral: tantos grados de deterioro de pudor y honestidad"*.

Al año siguiente, escribió el mismo periodista en "El Eco Uruguayo": *"Los enamorados, especialmente, tienen en esa época del año la coyuntura más propicia para la realización de sus eróticos proyectos, y la acogen como el maná del cielo [...] Cuantas citas se tienen aplazadas para el carnaval? Cuántas promesas suelen tener realización en esos días de demencia general! Y también, qué serie de consecuencias funestas como chistosas [...] y entrevistas otorgadas en medio de la excitación febril de los sentidos! [...] Es preciso no tener*

en la tierra seres queridos, como hijas o hermanas [...] para amar el carnaval como desgraciadamente se entiende entre nosotros todavía". (343)

En 1835, el redactor de "El Universal" alertó a los padres: "*El juego de Carnaval es de tal naturaleza que [...] allana todos los obstálos del respeto entre uno y otro sexo; autoriza las pequeñas tentativas [...] se empieza por ligeras gotas arrojadas con delicadeza para acabar después con baldes de agua y otras libertades que el decoro reprueba y de que se prevalece el hombre inmoral*". (344)

Jóvenes "castas" atacadas en sus azoteas por jovencitos "desenfrenados", he ahí el cuadro que pintó el católico Heraclio C. Fajardo en 1856. Contrapongámoslo al del liberal Daniel Muñoz que ubicó la escena hacia 1868: los jóvenes asaltantes de una sala llena de mujeres, huyen derrotados, "*el menos listo (queda solo) encerrado dentro de un círculo femenino, que no por serlo era menos terrible, y entonces pagaba él la calaverada. Esta lo aturde con un jarro de agua en los ojos, aquella, un balde lleno en la cabeza, la otra lo pellizca de un brazo, tironéalo la de más allá de las orejas hasta que [...] lo zambullen dentro de la tina*". (345) Ahora las "que se prevalecen" son las "inmorales" mujeres...



Las transgresiones en el Carnaval europeo del siglo XVII testimonian lo lejos que estaba el mundo del revés que se instalaba esos tres días, del mundo del derecho vigente el resto del año, diferenciadísimo éste en lo social, cultural y económico.

En el Uruguay "bárbaro", en cambio, las transgresiones revelan lo cerca que estaba el mundo del revés de la realidad de todos los días. El protagonismo de las mujeres durante el Carnaval era, en parte, un hecho derivado de su relativa independencia ante los hombres; las burlas a la Autoridad y las jerarquías del orden social, se conectaban con el escaso poder real del Gobierno y el igualitarismo reinante; la sexualidad libre de las carnestolendas, era un episodio extremo pero vinculado, como luego observaremos, al "frenesí en el uso de la Venus", común en la cultura "bárbara"; y lo más original del Carnaval, dejar sueltas las pulsiones, resultaba ser una especie de clímax de la tendencia de aquella cultura a reprimirlas escasamente.

El Carnaval uruguayo "bárbaro", un paraíso de la materia, una tierra de jauja en que se comía, se bebía y se jugaba sin límites, se practicaba gozosamente el arte erótico y se vivía sin trabajar, no estaba tan lejos de la realidad económica y social de aquellos tiempos en que el país obtenía con los cueros y tan poco trabajo, tanto dinero. Aquí, el mundo del derecho ya estaba bastante del revés. Y eso hacía que el mundo del Carnaval no fuera tan excepcional y resultara algo así como la culminación de ciertos rasgos del mundo del derecho.

CAPITULO VI:
LA CULTURA LUDICA: LA FIESTA RELIGIOSA.

1. *La duración del juego.*

El juego, que no se diferenciaba de algunas fases del trabajo rural y la actividad política, que había invadido el tiempo urbano y la sexualidad, también impregnó la religiosidad popular y aún la eclesial.

En primer lugar, el ocio, condición no necesaria pero sí ambientadora del juego, se vinculaba sobre todo a las fiestas religiosas.

Lo decían, desagradados, los burgueses que recordaban su infancia "bárbara". Antonio N. Pereira escribió en 1898: "(Nuestros) *antepasados* [...] *se puede decir que todo o la mayor parte del tiempo estaban en el templo rindiendo culto a todos los santos del almanaque. Hoy porque era San Juan, mañana porque era San Pedro y pasado porque era San Antonio* [...], *con tantos días de fiesta andaban mal el trabajo y los negocios y se acostumbraba al pueblo a la holgazanería y a no hacer nada, y parecían más sacristanes que comerciantes e industriales*". (346)

No es sencillo saber con exactitud qué días del año, aparte de los 52 Domingos, naturalmente, se festejaban con prohibición de practicar "obras serviles" en el Montevideo del siglo XVIII y primera mitad del XIX.

En los acuerdos del Cabildo de la ciudad, la primera anotación corresponde al Capitán Pedro Millán el 15 de enero de 1727, quién asentó en el Libro Padrón con el repartimiento de cuadras y solares a los vecinos, 3 fiestas religiosas, a las que se sumaron 9 en acuerdo del Cabildo del 30 de enero de 1730. Del total de *"fiestas de Tabla"* —13—, doce eran religiosas y solo una no lo era: el cumpleaños del Rey, el 19 de diciembre. (347)

Esas fiestas no coinciden por completo con las 13 que mandaba observar España en distintas poblaciones de América y tampoco

dan cuenta de los 36 días suplementarios que la Real Cédula del 3 de marzo de 1756 impuso a los *"Tribunales del distrito de la Real Audiencia de la Plata"*, lo que haría un total de 49 fiestas religiosas, además de los 52 Domingos. (*)

En las "Instrucciones catequísticas [...]" del R.P. Antonio de Jesús María, editadas en Madrid en 1819 y usadas en Montevideo, al tratar los *"preceptos de la Iglesia"* y analizar el quinto, *"sobre la celebración de las fiestas"*, aparecen citadas 23, más *"la de Pascua"*, indeterminada en su duración, aunque sabemos que se consideraban días en que no se podían ejecutar obras serviles el jueves, el viernes y el sábado de Semana Santa. Tampoco se mencionan la Navidad y la celebración americana de Santa Rosa de Lima, vigente ya en el siglo XVIII. (349) (**)

En 1833 y 1834, a pedido del Gobierno de la República y en acuerdo con la Santa Sede, se redujeron los días festivos *"a los muy necesarios para cumplir con la Santa Religión"*, suprimiéndose 5 en la primera oportunidad y 3 en la segunda. Y tal vez en 1836 otros dos. (350) (***) Lo cierto es que por el Almanaque *"para el año bisiesto de 1864"*, apro-

(*) De las 36 suplementarias, la mayoría conmemoraban a Santos, desde San Antonio Abad el 17 de enero hasta Santa Teresa de Jesús, el 15 de octubre, pasando por el 25 de agosto, día de San Luis, Rey de Francia (348).

(**) Las fiestas según el libro madrileño de 1819 eran: *"las de Cristo"*: Pascua (movible); Ascensión, 5 de mayo; Circuncisión, 1o. de enero; Epifanía, 6 de enero; Transfiguración, 6 de agosto; Invención de la Cruz, 3 de mayo; Exaltación de la Cruz, 14 de setiembre; y la del Santísimo Cuerpo de Cristo (movible). *"Las de la Virgen María"*: la Purificación, 2 de febrero; la Anunciación, 25 de marzo; la Asunción, 15 de agosto; la Natividad, 8 de setiembre; la Presentación, 21 de noviembre; la Visitación, 2 de julio; la Concepción Inmaculada, 8 de diciembre. *"Las fiestas de los Santos"*: San Esteban Protomártir, 26 de diciembre; Santos Inocentes, 28 de diciembre; Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, 29 de junio; Santiago, 1o. de mayo; San Lucas, 18 de octubre; San Juan Evangelista, 6 de mayo; Santa Inés, 21 de enero; San Lorenzo, 10 de agosto y San Juan Bautista, 24 de junio.

(***) El decreto del 21 de junio de 1833, dejó subsistentes como feriados religiosos: Navidad, San Esteban, la Circuncisión del Señor, la Epifanía, el segundo día de la Pascua de Resurrección, el segundo de la de Pentecostés, Corpus Christi, la Ascensión, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Santiago el Mayor, Todos los Santos, Purificación de Nuestra Señora, Anunciación, Asunción, Natividad de la Virgen, la Concepción, Santa Rosa de Lima y los *"patrones universales del Estado, San Felipe y Santiago"*. *"Los indios, pardos y morenos y demás castas [...] por privilegio del Sumo Pontífice"* —dudoso privilegio si eran jornaleros, en verdad— estaban obligados a guardar solo 12 de esos 19 días.

El decreto del 9 de julio de 1834 dejó *"en observancia"*: Navidad, la Circuncisión, la Epifa-

bado por la autoridad eclesiástica, los días de fiesta religiosa con prohibición de ejecutar tareas "serviles" se reducen a 17. (351) (*)

El siguiente Cuadro sintetiza la evolución del tiempo insumido por las fiestas religiosas con prohibición de "obras serviles":

Años	Días de fiestas religiosas más los domingos	Porcentaje sobre los 365 días del año	Días de fiestas religiosas sumados los 6 de Semana Santa (**)	Porcentaje sobre los 365 días del año
1819	27+52: 79	22	82	22
1833	22+52: 74	20	77	21
1834	19+52: 71	19	74	20
1836(?)-1864	17+52: 69	19	72	20

Estos números deberían comprender los asuetos del Carnaval pues esta fiesta se justificaba como el permitido "exceso" antes de las contenciones y "tristezas" de la Cuaresma. Los días de duración del Carnaval, lo hemos ya dicho, no son fáciles de establecer. Dos, lunes y martes, sin duda. Pero la sociedad lo impulsaba hacia atrás y hacia adelante. Seamos prudentes y supongamos tres días más, dos hacia atrás —lo más habitual fue el adelantamiento del juego— y uno

nía, la Ascensión de Cristo, Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, San Felipe y Santiago, la Conmemoración de todos los Santos, la Purificación de Nuestra Señora, su Anunciación, su Asunción, su Natividad, su Concepción, Santa Rosa de Lima y la Natividad de San Juan Bautista; y declaró semifestivo el día del Patriarca San José.

El decreto del 6 de setiembre de 1836 es de difícil interpretación pues alude a que quedan en vigencia *"las fiestas de ambos preceptos y semifiestas de San José que corren expresadas y señaladas en el Almanaque del presente año"* que no conocemos.

(*) En el Almanaque de "El País" para 1864, las fiestas religiosas precedidas de dos y cuatro cruces son: 1o. de enero, Circuncisión del Señor; 2 de febrero, Purificación de Nuestra Señora; 4 de abril, Anunciación de Nuestra Señora; 1o. de mayo, Santos Felipe y Santiago; 5 de mayo, Ascensión del Señor; 26 de mayo, Corpus Christi; 24 de junio, Natividad de San Juan Bautista; 29 de junio: Santos Pedro y Pablo; 15 de agosto, Asunción de Nuestra Señora; 30 de agosto, Santa Rosa de Lima; 8 de setiembre, Natividad de Nuestra Señora; 1o. de noviembre, Festividad de Todos los Santos; 8 de diciembre, Purísima Concepción de Nuestra Señora.

(**) Los asuetos a los trabajadores en Semana Santa durante la época "bárbara" no parecen uniformes. Si nos guiamos por el cierre de periódicos, "El Constitucional" (352) de 1845, no salió el jueves y viernes, pero sí el sábado. El "Comercio del Plata" siguió el mismo criterio (353) pero lo modificó en 1850, publicándose el jueves y respetando solo el viernes, *"día más solemne de la Semana Santa"*. "La Nación" (354) de 1860 no salió el jueves y viernes y "El Siglo" (355) de 1867 agregó a esos dos días, *"el Sábado de Gloria"*, pero comentó el domngo que *"los tra-*

hacia adelante, dada la también frecuente invasión de la Cuaresma. Surge así este otro Cuadro:

Años	Número de días no trabajados: fiestas religiosas y carnaval	Porcentaje en relación a los 365 días del año.
1819	87	24
1833	82	22
1834	79	22
1836(?)-1864	77	21

O sea que, de una cuarta parte a una quinta parte del año dedicó la sociedad "bárbara" al ocio, sustento del juego, siendo la justificación religiosa la principal razón aducida para la prohibición de "obras serviles".

La Iglesia Católica pretendió que este tiempo se dedicara "a la adoración del Señor". El pueblo tal vez también lo entendió así, pero ambos tuvieron conceptos diferentes acerca de lo que significaba "adorar". La Iglesia Católica adoró a un Dios culpabilizador del hombre por su condición de materia y de cuerpo, a un Cristo sufriente que alcanzaba su clímax el Viernes Santo, aniversario de su crucifixión; el pueblo católico, en cambio, si nos atenemos a cómo vivió las fiestas religiosas, adoró a un Cristo gozoso de la carnalidad del hombre, que alcanzaba su clímax el Sábado de Gloria, día de la Resurrección. (*)

2. *Religión y "regocijo" popular.*

En Montevideo, y tal vez más en las localidades del interior, la Iglesia o Capilla fue, además de un templo religioso, un centro social —casi al mismo nivel que la pulpería—, un lugar de reunión, de acer-

---

bajos de todo género que se habían suspendido el jueves y Viernes Santo [habían vuelto] *a recobrar su vigor*". En 1892, en cambio, el anticlerical Mariano B. Berro (356), afirmó que los "*seis días de semana santa*" junto a los 52 domingos y los otros "*diez días de fiesta religiosa*" formaban un total de "*setenta y cinco días de huelga*"". Ante las discrepancias de las fuentes y la posibilidad de que los asuetos religiosos se cumplieran de manera diferente según las actividades, hemos hecho dos cálculos extremos: en la primera columna de fiestas religiosas consideramos como días no laborables, jueves, viernes y sábado y en la segunda, los seis que mencionó Mariano B. Berro.

(*) La concepción clerical romana de la Religión Católica que aquí exponemos aparece analizada por Jean Delumeau en "Le peché et la peur", Fayard, París, 1975.

camiento entre los agricultores canarios separados por kilómetros y entre los estancieros y peones separados por leguas. La monotonía de la vida aldeana en Montevideo, y la mayor de la campaña, era a menudo rota solamente por las celebraciones religiosas que tenían la virtud esencial de religar a vecinos frecuentemente aislados.

En parte por lo anterior, la sociedad "bárbara" no distinguió claramente entre fiesta profana y fiesta sagrada y por ello llamó indistintamente *"espectáculo"*, *"función"* o *"fiesta"* tanto a las corridas de toros como a las óperas, bailes del Solís y procesiones. (357) Obsérvese al gacetillero de "La Tribunita" en enero de 1867, comentando los espectáculos: *"Mañana habrá corrida de sortija en la Unión, cuya población* [...] *todos los domingos trata de divertirse, ya con carreras, ya con fiestas religiosas, ya con solemnidades públicas inaugurando alguna mejora"*. (358)

La fiesta religiosa como lugar para "divertirse" el pueblo no era una afirmación profanadora. Era, por el contrario, la sacralización del juego, su admisión en la esfera religiosa y la impregnación de ésta por la risa y la alegría popular de aquél.

En agosto de 1873, el cura de Carmelo, recién llegado, escribió al Obispo Jacinto Vera: *"En el Domingo explico el Evangelio entre la misa, y por la tarde, viendo el deseo que tiene la gente de estar ocupada en algún ejercicio espiritual, hago la via cruz, alguna explicación moral, o la doctrina cristiana"*. (359) Creo que nos equivocaríamos si interpretáramos el documento como probatorio de la intensa vida espiritual —usando el concepto como lo haría un cura "civilizado" del Novecientos— de los carmelitanos. Sucede al revés, es el cura el que responde con hechos que cree solo espirituales a una necesidad material de espectáculos, "diversión", sociabilidad y fe que esos pueblerinos sienten visceralmente es el deber del templo y de su clero pues han integrado la religión a la vida cotidiana.

Por eso, a veces los equívocos estallaban y se convertían en disputas entre el nuevo clero "civilizado" y "espiritualizado" de la época de Jacinto Vera (1860-1881), y la "bárbara" y materialista religiosidad popular presente aún en los pueblos del interior. Por eso fue que el cura de Mercedes, José Letamendi, describió a Vera en 1873, el siguiente conflicto con sus feligresas: *"El Domingo pasado, día señalado para las elecciones de las Congregantas, reunidas una porción en la Iglesia, las hallé tomando mate en la nave del Santísimo; en esta sazón*

se hallaba el Teniente [cura] *sentado* [...] *tolerando* [...] *este desacato* [...] *La presidenta me dio la razón, pero las mozuelas* [...] *sostienen que solo yo afeo el que tomen mate en la Iglesia, cuando el Teniente nada les dijo*''. (360)

La fiesta religiosa era vivida por ''el pueblo de Dios'' como lúdica, ''divertida'' y gozosa. Se asociaba con el conocido ''desorden en el porte'', la carcajada, las ''comilonas'', el consumo de refrescos, dulces y cerveza, los juegos del palo enjabonado, la carrera de sortijas y embolsados, ''la lucha'', y también con el... baile.

Los bautismos siempre concluían en ''comilonas'', a menudo con paseos campestres y bailes (361). La ''Nochebuena'' era inseparable de la misa de gallo, pero también de las serenatas de los galanes a las ''niñas'', de los ''*grandes bailes de sociedad de máscaras y de particular*'' que se iniciaban en el Solís a las 10 y en el Teatro Cibils a las 11 de la noche del 24 de Diciembre y eran avisados como los ''*primeros*'' de la temporada, y de las comparsas que recorrían las calles ''*con músicas y el séquito correspondiente*''. ''*La Nochebuena*'', al decir del periodista de ''El Ferrocarril'' en 1871, se transformaba en ''*noche bulliciosa en que el pueblo se divierte a sus anchas por no perder la costumbre tradicional*'' (362). Los lazos con el Carnaval se anudaban aquí: la Navidad era la primera de las fiestas del verano en que se bailaba en los teatros, en que salían las comparsas y se usaba el disfraz (363).

San Isidro Labrador era celebrado como Patrono el 15 de Mayo en todo el departamento agrícola por excelencia, Canelones. En Las Piedras, en 1873, la fiesta comenzó con la ''*función*'' religiosa en el Templo al que habían venido personas de campaña ''*de todos lados* [y de] *hasta seis leguas de circuito*''. Luego de la misa, se hizo la procesión con dos mil personas por la calle, tal vez el equivalente a los habitantes del poblado. La ''*gran corrida de sortijas, festejo indispensable en nuestro país*'', tuvo lugar de tarde. Por la noche, de las 7½ a 8, se prendieron fuegos artificiales y, finalizando la jornada, se formó ''*un gran círculo* [entre] *las personas de campaña las cuales prorrumpían en estrepitosas carcajadas motivadas por el vencimiento de uno de ellos en el juego de la lucha*''. El cura, el comisario, el Obispo Jacinto Vera y el Jefe Político del Departamento, habían ''*honrado la fiesta* [y los juegos] *con su asistencia*''. (364) En 1869, el Tala había tenido incluso un programa más variado con el apoyo de su cura: ''*bailes, corridas de sortijas, carreras, fuego de artificio, comilonas, asados con cuero*''. (365) El

Obispo Jacinto Vera, ex cura de Canelones, siempre era invitado a esas "*celebraciones*" y a menudo concurría. (366)

En otras oportunidades, era la inauguración del templo o la colocación de la campana lo que daba motivo para la fiesta-juego. Así sucedió en 1870, en Pando, en medio de arcos de laurel entrelazados en la plaza, gallardetes nacionales y extranjeros en todas las casas, "*mesas de refrescos*", banquete a las cinco de la tarde y baile preparado por los jóvenes de ambos sexos. Naturalmente, todo precedido del juego del palo enjabonado en el medio de la plaza y del Te Deum en el templo, "*con órgano y orquesta*". (367)

Conocemos los gastos anotados, "*tal vez indebidamente*", en el Libro de Fábrica de la parroquia de Minas por el cura José Letamendi entre 1852 y 1855. El pueblo aparece allí como un activo y contento participante de todos los acontecimientos de la "historia sagrada". Los mayores desembolsos se producían por "*refrescos el Sábado Santo y Domingo de Pascua*", "*fuentes de pasteles*", "*7 cartuchos de dulce para 7 angelitos*", y "*3 cartuchos de dulces el 6 de enero a los niños que se vistieron de Reyes*", "*refrescos a músicos, cantores y a la Filarmónica*", y, obsérvese: "*una barrica de cerveza para obsequiar a los cantores y músicos*" el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, seguida de "*media docena de botellas de cerveza para sacerdote y cantores*" (368).

Este clero, también él "bárbaro" por su manera de encarar el regocijo rabelesiano "del pueblo de Dios", a menudo incluía el baile entre los juegos de la fiesta religiosa. Trataba sí, de hacerlo prohibir por la policía durante "*la Cuaresma y días santos*" (369), pero lo admitía durante la alegría cristiana, la Navidad o la fiesta de los Santos Patronos, el 1o. de Mayo. Fue el clero "civilizado" el que trató de eliminarlo de los hábitos populares y de su mixtión "peligrosísima" con la "celebración" —ya no "fiesta"— religiosa.

En noviembre de 1876, el cura del Tala, en plena campaña "moralizadora", se enfrentó a los hábitos "bárbaros" de sus feligreses durante una de sus recorridas por el interior rural de la parroquia: "*Hace como un mes estuve en la Capilla de Da. Clara Casas; hice allí la novena de Nuestra Señora del Rosario* [...] *hubo bastante asistencia aunque alguna parte influía el baile; pero, ¡cómo evitarlo estando tan habituados a él! La Señora, viendo algún tanto mi poco agrado en ese procedimiento* [...] *suspendió el baile ordenando a todos la preparación para*

confesarse'' (370). La dueña de la estancia, a pedido del cura, eliminando los nexos entre alegría, sexualidad y religión, he ahí un programa ''civilizado'' casi en estado de caricatura.

El clero ''bárbaro'', en cambio, no tenía tan definido el límite entre lo permitido y lo prohibido, entre el mundo de la gracia y el del pecado, ni había ampliado tanto la esfera de los actos humanos que podían y debían calificarse de pecados. En octubre de 1863, para dar otro ejemplo, el cura Martín Pérez aceptó y agradeció al Director de la Compañía de Zarzuela su ofrecimiento de dar una función el 4 de Noviembre en el Teatro Solís, a beneficio de la construcción del templo de San Francisco (371).

Es que el juego, la risa, la diversión, el consumo de cerveza, el baile, la función de teatro, podían formar parte del culto religioso, es más, constituían algo de su esencia ya que el contento del pueblo era, tal vez interpretado un tanto franciscanamente, como un aspecto del contento de la Creación ante Dios.



En tres o cuatro oportunidades claramente, siempre como trasfondo, también asomaba la sexualidad en la fiesta religiosa.

Desde el período colonial y durante toda la época ''bárbara'', los negros, vinculando sus tradiciones africanas con el nuevo culto de los blancos, festejaban con sus ''candombes'' la Epifanía, el seis de Enero. Contó el hijo del Presidente Gabriel A. Pereira en sus memorias de 1891: ''[...] *eran días de expansión para aquellas pobres gentes, y se divertían grandemente esos desheredados de la fortuna*'' (372). ''*Todo el mundo iba a visitar las salas donde los reyes negros presidían* [...] *los bailes que llamaban candombes y dónde se reunía toda la negrería a bailar hasta que se pelaban, y a tomar chicha y otras bebidas hasta que se embriagaban*''. En vísperas del día de Reyes de 1870, ''*en todo el barrio sud de la nueva ciudad* —contaba ''El Ferrocarril''— *infinidad de salas y aposentos regios están ya esperando la visita de los soberanos y príncipes* [...] *sonarán los timbales y se elevarán en coro millares de descomunales voces*'' (373).

El baile erotizado y la bebida abundante, se combinaban en este caso con una peculiar versión del mundo del revés pues ''*los reyes de las diversas naciones negras*'' iban esos días a saludar a las autorida-

des del Estado, empezando por el Presidente de la República, *"vestidos de generales y con trajes de aquellos que usaban los condes y duques de los carnavales"*, y después pasaban a visitar a todos los miembros del Cuerpo Diplomático. Luego ocurría el candombe, dónde "el desorden en el porte" alcanzaba su clímax (374).

Los blancos también vincularon la Epifanía con el baile. Primero fueron los familiares, luego de 1850, los que se hacían en los teatros, confiterías, salones y "canchas". La "Noche de Reyes" se festejó en el Teatro Solís en enero de 1873 con *"un gran baile de máscaras y particular"* que amenizó una *"gran banda ítalo-platense de 30 profesores"* de las 10 hasta las 4 de la mañana, y en la popular *"Cancha de Valentín"*, con otro baile a cuyo servicio se había puesto *"una magnífica orquesta* [en un salón] *de treinta varas de largo por doce de ancho"* garantizando su propietario *"orden perfecto, toilet de señoras y servicio esmerado* [pues se servirían] *abundantes manjares y exquisitos licores a precios reducidos"* (375).

Las comunidades negras de todo el país celebraban tres fiestas religiosas como propias, la de su Patrono San Benito, el moro de piel oscura; la de Reyes, por el rey negro Baltasar, y la de la Virgen del Rosario. A fines del siglo XIX habían caído en desuso. Pero en la época "bárbara" estaban en su esplendor. "El Eco del Verdún", revista parroquial de la ciudad de Minas, relató en 1917 los avatares de uno de estos cultos. En las seis primeras décadas del siglo XIX, exactamente, los negros sacaban en andas a la Virgen del Rosario y la paseaban en procesión por la plaza y las calles. El jefe de la fiesta era *"un negro vestido con las insignias reales en memoria del imperio angolano"*, llevaba capa punzó y corona y le acompañaba una princesa. La festividad tenía lugar el primer domingo de octubre y terminaba *"con un buen baile. Pero parece* —dirá el cura "civilizado" de 1917— *que los morenos se pasaron de cuenta por exceso de celo en el arte coreográfico, razón por la que el Vicario metió en pretina a los turbulentos, quitando la fiesta o suspendiéndola"* (376).



Los orientales "bárbaros" manifestaron su alegría cultual con los movimientos de su cuerpo, y algunos de ellos eran lúbricos. El clero

''bárbaro'' los había admitido, tal vez a regañadientes. El ''civilizado'' los prohibió.

Durante el período colonial, la danza lasciva, la bebida y ''el desorden en el porte'', habían sido compañeros inseparables del festejo popular de Corpus Christi que la Iglesia se esforzó por reglamentar. Los acuerdos del Cabildo de Montevideo hacen frecuentes referencias al financiamiento de esas ''*danzas* [...] *por los pulperos y demás personas del comercio*'', así como a los protagonistas del baile: ''*los soldados*'' de la guarnición a veces, los ''*pardos*'', los ''*negros*'' y los ''*zapateros*'' en otras oportunidades. A veces estallaba el prejuicio racial y los ''*soldados*'' no querían salir en danza si lo hacían los ''*pardos*'', como en mayo de 1760 (377). En otras ocasiones, como en enero de 1817, la procesión era seguida por ''*una carrera*'' (de sortijas, tal vez) (378). Ocurría, como lo previó el Rey de España en mayo de 1668, en las ordenanzas municipales para la ciudad de Buenos Aires aplicadas en parte en Montevideo, que, ''*con ocasión de este regocijo después acaece que los dichos Indios hacen juntas y en ellas se embriagan y de esta suerte hacen muchas ofensas a Dios Nuestro Señor*'', por lo que se ordenaba a los alguaciles una especial vigilancia.

Más estas ordenanzas también mandaban continuar los ''*Altares, Danzas y otros regocijos*'' que formaban parte de la fiesta religiosa (379).

En el siglo XVIII sobre todo, el día de Corpus se preparaba con mucha anticipación. Altares pequeños se construían en las esquinas de la Plaza Mayor, y a veces algunas familias ricas hacían otros. El día antes se barrían bien las calles para que no hubiese polvo durante la procesión y de noche se colocaban barricas de leña seca y cardos a los que se daba fuego. Desde hacía semanas, ''*los danzarines que encabezaban la procesión se hartaban de ensayos, y si por casualidad había tarasca ese año en la misma*'', el que hacía el papel estudiaba sus movimientos para después espantar a los chicos y a las mujeres, víctimas de ''la bufonada''. El día de la festividad encabezaban la procesión los danzarines —negros y blancos—, y la tarasca que con contorsiones ''*grotescas y voces estentóreas*'' y pedradas, espantaba y divertía. (380) Así el Carnaval renacía, inesperadamente para nosotros, el día de Corpus Christi, y la fiesta del Cuerpo de Cristo se convertía en la fiesta del cuerpo del hombre.

La Iglesia dio un sentido moral y culpabilizador tanto a la taras-

ca como a los danzarines. Aquella representaba el demonio y éstos los siete pecados capitales vencidos por el Cuerpo de Cristo. En Caracas, la fiesta era particularmente vigilada por el clero y las autoridades pues "el regocijo" popular producía frecuentemente *"desórdenes y excesos perniciosos a la moral"*. En 1780, una Real Cédula prohibió las tarascas por las *"indecencias"* que provocaban y ejecutaban. Su presencia y la de los danzarines se había convertido en estímulo para la diversión y el "regocijo" popular, los que el Rey y el alto clero, ya "civilizados", interpretaron como "desorden" (381).

En el siglo XIX parecería que las "danzas" y la tarasca han desaparecido del Uruguay "bárbaro". Nadie, al menos que sepamos, las nombra en sus descripciones de Corpus. Los altares, las carreras, los cohetes y las bombas, eran los signos que restaban del viejo y ahogado "regocijo". El Presidente de la República y los soldados, pero en formación, no danzando, sustituían el antiguo "desorden" (382).



El 24 de Junio, día de la Natividad de San Juan Bautista, la vieja fiesta pagana de Europa, era el otro momento en que la religiosidad popular jugaba con el erotismo.

La noche de San Juan, el 23 de junio, se festejaba con "comilonas", se *"bailaba tanto en los salones como en la más humilde choza"*, los agricultores desde la víspera prendían enormes fogatas, se esperaba a las doce para poner el pie de los herniados sobre la corteza de las higueras y luego recortarla esperando la curación, y por fin, y sobre todo, las familias y los vecinos se dedicaban a preparar picarescamente los futuros noviazgos (383).

El juego con *"las suertes de novios"* se practicaba en todas las casas al grado que las imprentas de Montevideo vendían *"escogidas colección de cedulillas"* con *"preguntas y respuestas para señoritas y caballeros"* y sus correspondientes *"viñetas para colocar el nombre de los jugadores"* que se sortearían entre sí. La incitación final del aviso en el diario era, a veces, sugestiva: *"Fuego! Niñas, que se quema!!"* (384).

La universalidad con que se festejaba la noche y el día de San Juan tenía que ver también con la abundancia en la población de los patronímicos Juan y Juana (siendo a los efectos inoperante que unos y otros

se refirieran al Bautista o al Apóstol del mismo nombre). Si nos atenemos al "padrón de San José" en 1805, Juan se llamaba el 21% de los hombres y el 20% de los niños varones —era el nombre más popular—, seguido con un 14 y 12%, respectivamente, de José; y Juana se llamaba el 8% de las mujeres y las niñas, el tercer nombre más común ya que María con un 31 y 36% respectivos lo sobrepasaba (385). Del estudio realizado por L. de los Santos y J.C. Luzuriaga sobre la evolución de los patronímicos en Montevideo, se deduce que Juan era el nombre más común puesto a los niños en el período colonial y la Cisplatina —31 y 18% respectivamente—, el segundo entre 1830 y 1842, con un 12%, y otra vez el segundo con un 13% entre 1843 y 1851. Y otra vez el primero entre 1852 y 1864, con el 16% de los bautizados. En el caso de las niñas, Juana ocupó el segundo lugar en las preferencias de los padres durante el período colonial y entre 1830-1842 y 1852-64, con el 10,7 y 8% respectivos (386).

Por lo tanto, de un tercio a una sexta parte de los montevideanos, y una décima casi de las montevideanas, vinculaba a la fiesta de las "cédulas", el hecho de ser ese día su santo, acontecimiento que se festejaba a la par del cumpleaños en aquella sociedad, poniendo otra vez de relieve los lazos profundos entre juego, fiesta y religión. (*)

3. *La Semana Santa: tristeza y resurrección del juego*

Durante los ayunos y vigilias de la Semana Santa no se encontraba *"una libra de carne"* en toda la Capital ni en las villas del interior (389); los templos estaban tan concurridos que el diario masón "La Prensa Oriental" consideró en abril de 1861 que Montevideo *"necesita y reclama otra Iglesia como la Matriz para dar cabida a los fieles"* (390) y en 1873 el joven liberal Jaime Castells comprobaba, para su disgusto, que en la Iglesia de San José había *"un gentío inmenso"*. Los

(*) El 29 de junio se festejaba San Pedro y San Pablo, pero estos nombres eran menos comunes que el de Juan. En el Padrón de San José de 1805, Pedro figura en cuarto lugar, con un 4% para los hombres y el 8% para los niños varones. En el estudio sobre Montevideo, de Santos y Luzuriaga, aparece recién como tercer nombre puesto a los niños en el período 1852-64, con el 6% de los bautizados. San Pedro se festejaba en Montevideo también con cohetes, bailes y "comilonas" (387) pero, como señaló Antonio N. Pereira en sus memorias de 1899, San Juan *"era más popular"*.

Jueves Santos, el Presidente de la República, sus Ministros, los representantes diplomáticos de España (y tal vez de otras naciones también) *"las tropas francas de la guarnición perfectamente uniformadas"*, y el resto de la población, hacían las *"estaciones"* en las Iglesias y Capillas (391).

Hombres y mujeres realizaban todos los sacrificios pecuniarios imaginables para vestir de negro esos días, en particular el Viernes Santo y así oír los sermones anunciados con bombos y platillos por los diarios entre los "espectáculos". Las tiendas y sastrerías avisaban desde mucho antes de la fecha, sus *"trajes negros de casimir para semana santa"* (392), y las mujeres sin recursos se creían con derecho a pedirle una limosna al Obispo Vera, conocido por su desprendimiento, para no desentonar. Así, por ejemplo, le escribió Camila C. de Pérez en marzo de 1875: *"Sr. Obispo y compadre:* [me hallo] *sumamente pobre, muy pobre, pues no tengo más de un solo vestido y ese es de color claro, que no conviene para la Semana solemne en que vamos a entrar pues pienso cumplir con la Iglesia, y este es el motivo que imploro de su caridad, una limosna"* (393).

Ya el Jueves se cerraban las puertas principales de todos los negocios *"hasta el sábado al toque de gloria"*, pudiéndose despachar a los vecinos solo por las trastiendas. Jueves y Viernes la policía prohibía andar a caballo y en carruaje dentro del radio en que estaban o se circulaba para ir a las principales Iglesias (calles Sarandí, Piedras, Maciel y Cerro), así como todas las "diversiones" públicas. (394).

Pero no eran solo los edictos policiales los que imponían la "tristeza" a la ciudad. Ella partía de la sociedad. Recordaron en 1888 y 1895, apesadumbrados por los cambios, dos testigos de los tiempos "bárbaros" en "La Tribuna Popular": *"Entonces nadie trabajaba, suspendiéndose el tráfico en las calles. Ningún vehículo, sobre todo a las horas de la tarde* [del Viernes] *interrumpía el silencioso recogimiento, los cafés estaban desiertos, cerradas las casas de comercio. Aún dentro del hogar se participaba de un mutismo y silencio absoluto"* (395). *"Hasta los lecheros después que llegaban a la parroquia de la Aguada, tenían que entrar a la Ciudad al paso y ya en ella, echar pie a tierra y llevar el jamelgo de la rienda"* (396). Los pianos se cerraban, sobre las mesas de los billares se colocaban los tacos en cruz, las campanas enmudecían y los fieles eran llamados por matracas, la gente conversaba en voz baja (397).

La tristeza, empero, se combinaba, de una forma que solo la sensibilidad "bárbara" logró ensamblar, con el espectáculo y también con el juego del amor y la ostentación.

Los curas preparaban los templos con monumentos *"más o menos esplendentes* [como] *la cena de los doce apóstoles"* o la iluminación con miles de velas que formaban figuras (398); y las mujeres, al menos es lo que indica el testimonio de los hombres, competían entre sí por sus galas. Los comerciantes anunciaban sus trajes negros pero también toda clase de sombreros, guantes y artículos de perfumería... así como corbatas de seda para los hombres, todo *"para semana santa"*, como lo hizo el *"peluquero A. Rivet"* de la calle 25 de Mayo en 1858 (399). Los diarios de la década de los sesenta comentaban lo que no pudieron decir los del período colonial por inexistentes: *"Los días de luto* [...] *nos golpean ya la puerta. Los días de jolgorios para los tenderos están corriendo. Los días de dolor de estómago* [...] *van pasando para los maridos y papás, porque ya están casi compradas todas las telas que recorrerán nuestros templos y plazas"*, sostuvo "La Tribunita" en abril de 1868 (400). Dos años atrás, el mismo diario había hecho en varios artículos bastante misóginos, la crítica de esos gastos y la descripción de ciertos vestidos particularmente *"espléndidos"*, nombrando a sus dueñas por iniciales que todo el mundo reconoció en aquel Montevideo todavía aldeano (401).

Las mujeres y los hombres se vestían mejor porque sabían que en la Iglesia misma se mirarían, se sonreirían y se elegirían tal vez por primera vez. Y no a la salida del templo o en los atrios, como sucedió cuando los jóvenes *"de buena familia"* se hicieron liberales después de 1860-70. "La Tribuna" hizo en abril de 1865 una crónica de *"los días santos"* "bárbaros", en que coexistía el duelo por la muerte de Cristo con la alegría de sentirse viva su máxima creación, el silencio del templo con el flirteo de los jóvenes: *"Bastante animados han transcurrido* [estos días]. *Las Iglesias estuvieron continuamente llenas de contrictas niñas y penitentes dandys, cuyos ojos se encontraban con alguna frecuencia, como convidándose para* [...] *elevarse en amor* [...] *hacia las regiones celestes. Por la noche, las estaciones terminaron por lo general en la Plaza Constitución, dónde al compás de los fúnebres acordes de las bandas, paseaba, sonreía, cuchicheaba* [...] *De buena gana me permitiría hacer aquí un paréntesis para indicar que en la del Vier-*

nes estaba [...] *una enlutada morochita que me tiene medio «asado»*". (402)

Y no se diga que esto sucedió, sucede y sucederá en los templos de los pueblos que los colman. Lo original de la sensibilidad "bárbara" era el desparpajo y la seguridad no culposa con que lo admitía. La sensibilidad "civilizada" asistió a parecido espectáculo pero lo condenó hasta virtualmente suprimirlo, al menos en el templo.



La sociedad "bárbara" sentía la Resurrección como un renacimiento personal de su cuerpo, su sexualidad y su regocijo. Atrás quedaban ayunos, vigilias, trajes negros y pianos mudos. Delante, otra vez, el juego y la risa. Desde el joven poeta católico Heraclio C. Fajardo en 1856, hasta el liberal Jaime Castells en 1873, todos saludaron la Pascua como el abandono del "*lúgubre silencio* [...] *para entregarse al bullicio del baile y al goce de las fiestas*" (403). Escribió el gacetillero de "La Nación" en 1860 con el subtítulo: "*Ahora las Pascuas! Bellas y Leonas, las que habéis andado recontando en el secreto de vuestras memorias, los placeres inocentes, como culpas delante de un Dios que moría por la impiedad humana, cesad, pues, de recontar con susto y con tristeza esas cosas! Ahora las pascuas* [...] *La juventud os brinda sus aromas* [...] *El teatro os abre sus puertas* [...] *Vamos amigas, no privaréis a Solís de vuestras gracias, de vuestros secretos*". El Sábado de Gloria de ese año el Teatro Solís lo festejó, en efecto, con "*un gran baile de máscaras*", dos meses ya pasado el Carnaval (404).

El Sábado de Gloria, tan pronto como aparecía "*la Aleluya*", se hacían oír las campanas y la población se entregaba "*al regocijo, incendiando cohetes, bombas y disparando tiros*", de resultas de lo cual a menudo había accidentes mortales (405).

Los bailes "*de Pascuas*" —así se llamaban— se sucedían en los teatros, clubes, recreos populares y casas de familia; y las corridas de toros del Domingo de Pascua eran de las mejores y "*extraordinarias*" (406). Los comerciantes aprovechaban ese día para inaugurar negocios, pensando tanto en la afluencia mayor de público como en la suerte que vinculaban con la Fiesta. Bazares, cafés, tiendas y hasta el Teatro Cibils recibieron así sus bautismos (407).

Tal vez nada resuma mejor como la sociedad vivía la Resurrección

que el siguiente comentario de "El Ferrocarril" en marzo de 1869 bajo el título de *"Fiestas! [...] vamos a tener unas Pascuas divertidísimas!"* (408).

El gran juego popular de la Pascua "bárbara" eran las numerosas y concurridísimas *"quemazones de Judas"*.

A veces las organizaban los pulperos por las multitudes que atraían (3000 personas en la esquina de las calles Piedras e Ituzaingó en 1869, por ejemplo), o simplemente el vecindario de cada barrio o calle. A menudo el festejo continuaba los sábados siguientes y la gente *"se aglomeraba allí dónde tenía lugar la quema de fuegos artificiales y del judas. Era un objeto de gran distracción y de jarana* —recordó Antonio N. Pereira en 1891— *porque se gritaba, se silbaba y se hacía todo como si fuese una plaza de toros"*. Los bailes del vecindario culminaban la "quema" (409) que los diarios populares comentaban con titulares de importancia (410). En medio del escándalo a veces los esclavos aprovechaban para escapar de patrones duros, tal el negro Zenón de 26 años que *"el día de la Pascua"* de 1840 huyó hacia los saladeros de los alrededores de Montevideo, ante la rabia de su descuidado amo (411).

Día de libertad, entonces, de risas fuertes, hogueras y descoyuntamientos del cuerpo, como en el Carnaval, pero ligado, en este caso, a la Resurrección del Dios católico.

La sensibilidad "bárbara" amó el juego y por ello lo asoció a sus creencias religiosas las que, a la vez y por ello, se impregnaron de gozosa carnalidad y alegría.

CAPITULO VII:
"EXCESOS EN EL USO DE LA VENUS"

1. "*Excesos*"

En 1794, una "*noticia sobre el estado de los campos de la Banda Oriental*", informó al Consejo de Indias: "*¿Qué excesos* [...] *no cometerían en el uso de la Venus, unos hombres que en nada lo parecen sino en la figura? Unos hombres que no están ligados a sus semejantes por religión* [...] *¿Qué pecado habrá que les parezca enorme, si lo pide la sensualidad? Ninguno, por cierto* [...] *Consiguiente a esto es que el sacramento del matrimonio sea muy poco frecuentado en la campaña, porque entre unas gentes donde el amancebamiento no causa rubor, ni tiene pena temporal y el patrimonio del más acomodado consiste en saber enlazar un toro, o en ser más diestro en robar, claro está que poco anhelo puede haber por subyugarse al matrimonio*". (412)

Esta es una opinión "civilizada", apresurémosnos a decirlo. Encarna una sensibilidad y un juicio ético de élite en el ochocientos oriental, lo que se hizo recién de masas en el Novecientos, cuando los intelectuales, con otra sutil vuelta de tuerca que dejaba a los más siempre atrás, estaban defendiendo el erotismo (413).

El memorialista de 1794 halló en el interior de la Banda Oriental, el amancebamiento, los raptos, el adulterio, el incesto "*y hasta los crímenes nefastos*", seguramente homosexualidad y bestialismo, muy extendidos. Le resultó también "*admirable*" que los maridos sorprendieran "*a sus mujeres in fraganti delito* [y luego] *salieran demandándolas ante los jueces*", y que, cuando huían con sus amantes, agregamos ahora nosotros, la demanda pidiera sobre todo la devolución "*de la cosa*" (414).

Espinosa y Tello coincidió en un todo con este testimonio y añadió una razón: "*Como todos duermen en la misma casa, pues la estrechez de las habitaciones no permite las separaciones que pide el buen orden y la decencia, cuando todos duermen, salen a gatas, y con*

el mayor silencio asaltan el lecho de las mujeres que apetecen [...] *Reina no poco desorden en las costumbres de la clase pobre de nuestra América*" (415).

Los amancebamientos de 10, 15, 20 y 30 años de duración descriptos por el memorialista de 1794, los incestos y los raptos, la violación de hombres por hombres y el bestialismo sobre todo con yeguas (*), se alimentaban de ciertas características de la vida rural, tales como el rancho de una sola habitación, la gran distancia en que se encontraban los pobladores de los escasos curas, advertida ya en 1834 por el cónsul francés R. Baradere (417) y, sobre todo, de la escasez de mujeres en una campaña con índices de masculinidad elevadísimos, según hemos comprobado en el Capítulo I.

Ahora bien, el mismo tipo de observador, de sensibilidad ya "civilizada" y moral puritana europea, halló en Montevideo rasgos parecidos a los de la campaña.

Las clases populares sobre todo, tenían "mala fama", pero no eran las únicas. Una de las razones que adujo el Gobernador español de Montevideo, en el Cabildo de noviembre de 1800, para acercar el agua al casco edificado de la ciudad, fue evitar que las criadas continuasen yendo al Buceo a lavar ya que "[*se perdían*] *prostituyéndose a vicios aún las más recatadas*" (418). En 1811, el Cabildo, en procura otra vez de "moralizar" a "mozos" y lavanderas, prohibió que quién rematara los "*pozos de la Estanzuela*" tuviera allí "*taberna o pulpería*" (419). En julio de 1816, en vísperas de lo que se creyó sería el asedio portugués del Montevideo artiguista, y ante la necesidad de organizar la venta de pan, el Síndico Procurador, Gerónimo Pío Bianqui, relató que "*ayer nomás*", por la decisión de venderlo en solo dos panaderías, había habido "*un bullicio continuado, una mezcla indecente de ambos sexos que al pretexto de no conseguir pan pronto, se burlaban de sus amos, riñas, puñaladas, muertes, todo se vio*" (420).

Las mujeres eran, como ya se habrá apreciado, las más frecuente-

(*) El Cónsul de Francia, como tantos otros observadores del extranjero, refirió en 1834 el "*prejuicio tan general y tan arraigado* [que no permitía] *que se monte ni utilice en modo alguno a las yeguas*", al grado que "*quién fuese tan osado como para mostrarse con una yegua, ya sea en el campo o en la ciudad, corría el riesgo de ser lapidado y podía ser recusado como testigo*". (416) El origen de ese prejuicio es discutible, pero una de las interpretaciones más obvias lo ubica en la "mala fama" del hombre de campo que "andaba" con yeguas. Esa, al menos, es una tradición rural.

mente criticadas en el caso de Montevideo; asombraba primero y molestaba después a las autoridades españolas y a los viajeros o representantes diplomáticos extranjeros, su "descaro", su no ser como las europeas, ni siquiera las "decentes".

En marzo de 1786, el Cabildo aplaudió la misión hecha por los padres "seráficos", es decir, los franciscanos, *"para el mayor bien espiritual de todos sus moradores y general reforma de las relajadas costumbres"* (421). Los jesuitas expulsados en 1767, tenían similar opinión. A fines del siglo XVIII, *"desde su exilio italiano, luego de varios años de residencia americana, el jesuita José Manuel de Peramús"* decía que en el Virreinato del Río de la Plata había una *"familiaridad y descaro en conversaciones* [que favorecía] *la conducta libre entre hombres y mujeres"* (422).

Ya hemos visto la opinión de los viajeros ingleses sobre la libertad de movimientos de la mujer montevideana en 1820. Observemos ahora testimonios sobre su conducta con los hombres. Escribió W. Whittle acerca de lo que vivió en nuestra Capital en 1842-43: *"Las damas gustan extremadamente del baile* [...] *Sus maneras son suaves y fascinantes. Ellas no tienen la timidez que las damas inglesas poseen y sin ninguna duda le dirán lo que piensan de Ud, bueno o malo. La mejor manera de tener contacto con el idioma es ser presentado a las madres de las «Señoretas» cuando salen de misa y casi siempre se recibe una invitación a visitarlas con su amigo"*. (423)

Lo que sorprendía era la falta de "recato", de "pudor", su trato "natural" con los hombres. El viajero sueco E. Bladh que conoció Montevideo en 1831, comentó: *"Las damas montevideanas* —véase la clase social descripta— *son* [...] *en general agradables* [...] *sumamente ingenuas, desprovistas de artificio, llanas, sencillas, y muy accesibles al trato"*. Le maravilló la sociedad abierta que lo recibió y el hecho de que las mujeres no temiesen las habladurías por hallarse a solas en la sala con un desconocido. Relató dos recibimientos que merecen la cita:

"A una de las damas a quién fuí presentado por mi amigo la hallé al día siguiente sentada en su balcón. Le dirigí la palabra, y aunque era de mañana, me invitó a entrar [...] *Al entrar yo, se hallaba sola en la habitación. Después de invitarme a tomar asiento junto a ella, entró en la habitación una matrona* [...] *era su madre. Le dijo simplemente* [...]: *«Mamá, este es don Carlos amigo de nuestro amigo L. que me lo*

presentó ayer» [...] *Después de un rato entró el padre, al cual igualmente fuí presentado brevemente por su hija"*.

En otra oportunidad, Bladh se hallaba caminando por la ciudad con un marino yanqui y golpeó equivocadamente en una casa desconocida, preguntando por la *"señora"*. Esta los hizo entrar. Era *"joven y bella"*, y estaban a su lado dos esclavos. Se sentó *"en el medio"* de los dos paseantes y Bladh explicó que estaba enseñando la ciudad y tratando de presentar a su amigo, oriundo de Nueva York, *"las damas más amables de Montevideo"*. La reacción de la oriental mereció este jucio:

"Dejo de cargo de cada uno de mis lectores decidir como se habría comportado una dama sueca en semejante situación. Una inglesa, seguramente se hubiera levantado y hubiera dejado a los inopinados huéspedes en manos de la servidumbre. Pero mi montevideana permaneció sentada [...] *no cambió de aspecto y contestó sencillamente: «Lo lamento por su amigo que ha sido engañado por sus ojos, pero le estoy muy agradecida y mucho apreciaré si por medio de su amigo se me diera la oportunidad de escribir a un hermano mío que vive en Nueva York y del cual hace muchos años que no tengo noticias»* [...] *Mi amigo, naturalmente, estaba muy bien dispuesto a hacer esto y así comenzó una amistad que después no olvidamos de cultivar"*. (424)

Las mujeres "decentes", con esclavos y casas de fuste, no temían recibir a solas a los hombres. Antonio N. Pereira en sus libros de recuerdos confirma lo observado por los viajeros. En la época de la Cisplatina (1817-1828), por ejemplo, era natural que un hombre pidiera una cita a una dama en su casa para *"hablar y estar a solas"* con ella. (425) También era normal que las *"señoras"* fuesen *"solas y descuidadas y aún en horas avanzadas"* por las calles y plazas de la ciudad, según comentó en 1861 el inglés Thomas T. Hutchinson, ya que *"en Montevideo, una dama sola está tan eficazmente protegida contra la malicia, por la atmósfera natural de cortesía que la rodea, como si estuviera en el tocador de la Reina"*. (426)

Durante el Carnaval, hombres y mujeres formaban juntos comparsas, *"algunas con música"*, que cruzaban las calles y concurrían a las tertulias de las familias, según señaló "El Constitucional" en febrero de 1845. (427) En febrero de 1860, el gacetillero de "El Siglo" describió *"algunas comparsas* [integradas] *por elegantes niñas de nuestra sociedad"* que se preparaban para *"estas noches"*. Añadió,

picarescamente: *"Cupido y los confiteros del Solís deben estar de felicitaciones porque el despacho de amor y de refrescos será grande. Sería de desear que hubiera también helados para que los que se abrazan puedan calmarse"*. (428) En el Carnaval de 1874 se repitieron las comparsas de *"ambos sexos"*. (429) En el de 1888, ya a punto de triunfar la sensibilidad "civilizada" y el puritanismo de costumbres, hubo una solo de mujeres denominada *"las Morales"* que salió únicamente en el corso y en carruaje. (430)

Hombres y mujeres estaban separados en la Catedral, aquellos parados a los costados y éstas en la nave central recostadas o arrodilladas sobre sus alfombras (431), pero se bañaban a menudo juntos en las playas. Ello sucedía, sin ninguna duda, entre *"las clases inferiores"*. Lo vio el inglés J.A.B. Beaumont en 1826 en el Arroyo de la China, Entre Ríos: *"La única* [...] *fiesta a que me fue dado asistir, y en que participaron los dos sexos, fue en Arroyo de la China sobre el Río Uruguay, donde la población se reune en buen número para bañarse, y vi a las ejecutantes del sexo femenino, ligeras de ropas, nadar con sus conocidos del sexo masculino, y burlarse de algunos de nuestros hombres* [ingleses que se unieron a la partida] *por su inexperiencia para competir con ellas en sus deportes acuáticos"*. (432) Lo ratificó, para Montevideo, el marino sueco C. Skogman hacia 1851-53: *"En la playa propiamente dicha se ven a menudo personas bañándose, inclusive mujeres de las clases inferiores, ataviadas con trajes más o menos livianos y dedicándose con todo desenfado a su toilette"*. (433)

¿Qué sucedía, entonces, con los edictos policiales que prohibían los baños conjuntos a partir de 1831, según ha afirmado cierta historiografía? Pues, o eran desobedecidos o los de la época "bárbara" han sido mal interpretados. En febrero de 1839, el diario "El Constitucional" hizo *"una indicación sobre la mezcla de sexos y colores"* que se observaba en los baños públicos a raíz de *"ciertas acciones deshonestas con que algunos escandalizaran dichas reuniones"*. De inmediato, la *"Intendencia General de Policía"* aclaró que *"para evitar la mezcla de sexos"* había adoptado la medida de *"señalar dos baños para Señoras, el uno en el Sud* [...] *calle de San Felipe, el otro en el Norte* [...] *baño de los Padres"*. En ambos se mantenía una guardia que cuidaba del *"aseo y orden habiéndose llevado en el último la medida hasta el caso de sostenerlo iluminado"*. El problema, que no

competía a la Policía, radicaba en que "*la mezcla* [de sexos] *se observa en los que no están destinados para Señoras*" pues éstas, tal vez "*por conveniencia de la proximidad*" iban a los de los hombres, "*con sus esposos, deudos y sirvientes*" (434), y aquellos podían ir a los de las "*señoras*" cuando "*acompañaban sus familias*", como lo deja entender el Aviso policial de diciembre de 1844.

O sea que, como ocurrirá con todas las medidas puritanas que después señalaremos, la "moralización" de las costumbres "bárbaras" —el Carnaval con agua, el "desenfado" femenino, etc.— provino de las autoridades y de lo más alto de la sociedad, pero no contó, lo dejan entrever estos testimonios, siquiera con la opinión unánime de las "clases decentes", muchas de cuyas mujeres también iban con sus "esposos, deudos y sirvientes" a las playas de los hombres, aunque, tal vez en menor proporción que las de "las clases inferiores".

* * *

De los hombres, incluso de los pertenecientes a las clases altas, no había mejor opinión entre los observadores extranjeros. El abate francés Dom Pernetty, juzgó en estos términos lo visto en 1764: "*Es corriente en los españoles tener una amante. Los que tienen hijos les dan una especie de legitimidad, reconociendo públicamente que son los padres* [...] *No se considera vergonzosa la bastardía*". (435) Setenta años después, en 1834, el cónsul francés R. Baradere, describió, aunque con más dureza, los mismos hechos: "*La fidelidad conyugal es aquí una palabra vana, una irrisión completa. Sería más fácil contar los esposos que la guardan, que aquellos que la violan. El relajamiento a este respecto es tan general que podría citar varias familias y de las más notables, en las cuales los maridos han introducido a sus hijos naturales, y los hacen educar junto con sus hijos legítimos, a la vista de sus esposas. Estos escándalos pasan desapercibidos, no producen ninguna impresión y no alteran jamás la consideración de quienes son culpables de ellos. Esa tolerancia de las mujeres con las infidelidades de sus maridos, esa indiferencia de la opinión pública con los ataques contra la moral pública, fomentan el libertinaje y son la causa de que el concubinato, vuelto casi general, no se tome el cuidado de ocultarse, y se produzca descaradamente en todos los rangos sociales. Hay pocos*

jefes de familia que no tengan su mujer mantenida y hay poca gente de la clase baja que no tenga igualmente su concubina". (436)

Los modelos de la sociedad "bárbara" ofrecían estos "excesos" a la consideración pública sin mayor mojigatería.

Son conocidas las aventuras amorosas de José G. Artigas, Fructuoso Rivera y Manuel Oribe, los fundadores del Estado Oriental. Tal vez lo sea menos el relato oído a nuestro historiador Juan E. Pivel Devoto, sobre la vida extraconyugal de Manuel Herrera y Obes, el Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Defensa. Manuel, todas las noches visitaba a su amante, la señorita de Quintana, hija de una familia de clase media, no precisamente humilde. Salía de su cuarto, ubicado en un extremo de la casa, el más alejado de aquel donde dormía su esposa. Se acicalaba frente a un espejo, se recortaba la pelusa con la tijera y partía de levita, bastón y sombrero. En el corredor estaba su esposa la que con un tono neutro y entredientes le decía siempre lo mismo al verle: Miserable! Luego Manuel se dirigía a lo de la señorita de Quintana con la que tuvo una hija, a la que nunca reconoció, hecho que lo singularizaba.



"Excesos" en los hombres, "desenfado" en las mujeres también, y esencial para entender todo este cuadro, sexualidad satisfecha en la pubertad, dada la temprana edad en que era habitual el casamiento de las mujeres sobre todo.

Juan A. Apolant en su "Génesis de la familia uruguaya" dijo de las montevideanas en el siglo XVIII: "*Hay que tener en cuenta que las muchachas contraían matrimonio comúnmente ya con 14 ó 15 años (y hay casos en que las contrayentes sólo tenían 12 u 11 años)*". A medida que avanzamos en el siglo XIX, esa edad aumenta, pero todavía en 1887-89 y en toda la República, el 16% de las mujeres que se casó tenía menos de 18 años y el 21% de 18 a 20 años. La "civilización" retrasó, lo observaremos en el Tomo II, lo que la "barbarie" adelantó: la edad de la mujer al casarse. En la "civilización" la pubertad se vivió por entero fuera del matrimonio, en la "barbarie", dentro de él. En el primer caso, la norma social contrarió el orden natural, en el segundo, el que estamos analizando ahora, lo confirmó. De seguro que,

entre otras cosas, el estado "nervioso" del adolescente estuvo implicado de manera diferente en estas dos conductas históricas.

2. *El clero "marcha con la corriente"*.

El clero, finalmente, a quién le hubiera correspondido, como sucedía en todo el Occidente católico, imponer el puritanismo en las costumbres sexuales, era escaso, vivía demasiado aislado en el medio rural para no contagiarse de sus feligreses, y participaba, en buena medida, de las conductas de la mayoría de la población.

Costaba diferenciarlo por su aspecto porque a menudo vestía de seglar. (437) Los curas vivían en el siglo. La Revolución de la Independencia facilitó la indiscipina en los conventos, la división entre "godos" y "patriotas", las expulsiones, el desorden en las costumbres y las colgaduras de hábito —recuérdese al secretario de Artigas, el fraile Monterroso. El cura Valentín Gómez escribió al Vicario de Montevideo, Dámaso A. Larrañaga en octubre de 1821, dando cuenta de uno de los "males" de la época: *"Tengo entendido que por esa campaña vagan unos tantos Frailes desarreglados y escandalosos, algunos de ellos que se han sustraído de la obediencia de sus Prelados. ¿No podríamos hacer algo para remediar estos males?"* (458)

En la "Leyenda histórica contemporánea" titulada "La Tumba de Rosa", de Antonio Díaz, hijo, publicada en Montevideo en 1857, relato algo novelado de un hecho acaecido en la ciudad, se describe un baile de máscaras en el Solís en el que había *"hasta Prelados, que no faltan"*. (439) De su parte, el diario "La Tribunita" en marzo de 1867 dio cuenta, sin criticar, que *"en la calle 18 de Julio, un sacerdote italiano jugaba al Carnaval desde el balcón, haciendo uso de una palangana que en uno de los lances fue a parar, con el agua que contenía, sobre la cabeza de un paseante"*. Al cura lo salvó la policía de ser a su vez agredido por el empapado y golpeado transeúnte. (440) El 17 de marzo de 1855, el Vicario Apostólico Juan B. Lamas, increpó al cura Lázaro Gadea por asistir en pleno Domingo de Cuaresma *"al espectáculo sangriento"* de la corrida de toros. A los cinco días, el implicado se defendió con dureza, observando que el Papa Clemente VIII había permitido a los curas españoles asistir a las corridas y que, además: *"Hay en Montevideo otras exhibiciones más escanda-*

losas, más inmorales y menos propias de nuestro estado que son concurridas por clérigos". (441)

Curas en los bailes de máscaras del Solís, jugando con agua en Carnaval, asistiendo a las corridas de toros o a "*otras exhibiciones más escandalosas* [e] *inmorales*". Y también en las salas de billar de las pulperías, tal el que vio en 1867 en Durazno, el escocés D. Christison. (442)

El clero era "bárbaro" no solo en su conducta, también lo era su sensibilidad que la justificaba, la misma que poseía la sociedad a la que servía. Veámosla en acción.

En los primeros meses de 1860 ocurrió un altercado entre el cura del Sauce y el de Santa Rosa. Este le había escrito a aquél acusándolo de "*simonía clara*" pues pedía pollos para administrar los sacramentos. El cura del Sauce, "*en un impulso de irritada paciencia*", le contestó en el mismo tono acalorado y de violencia contenida o explícita que usaban sus feligreses en los pleitos cotidianos. Véase: "*Vaya VS. a reprender los piones que tiene en los almacenes* [...] *y no venga a reprenderme a mí que en nada soy dependiente de VS* [...] *Si un cura pide a sus feligreses pobres* [...] *fanegas de trigo para casarlos, tanto más podría pedir yo* [...] *una gallina, tratándose de novios que son mis feligreses para confesarlos* [...] *yo hago todo lo posible para cumplir mis deberes,* [empiece] *VS a cumplir los suyos y a no ser fariseo* [...] *Espero que de aquí en adelante tendrá VS todo el cuidado* [...] *templando el humor caliente de su cabeza con el uso moderado de la botella*". (443)

A veces las disputas estallaban cuando un cura debía entregar su parroquia a otro. En octubre de 1837, el Vicario Apostólico designó en el curato de Las Piedras al sacerdote Agustín Medina. Lo ocupaba el cura Lázaro Gadea, que ya conocemos de los toros. Este vino del "*pueblo* [a la Iglesia] *con un chicotito en la mano* [y le comunicó a Medina, delante de testigos], *bastante áspero, que no entregaba* [...] *que él sabía las leyes canónicas* [...] *diciéndole en un tono altivo que saliese inmediatamente de aquel punto*". Entonces, un vecino llamado José Armas, se interpuso entre los dos curas, aconsejando a Gadea "*que eso se hacía con moderación* [pero] *éste le respondió: Déjeme Ud., Armas, ¿para este hombre amistosamente?* [señalando a Medina]. *Con un puñal, salgan de aquí!*" (444)

También algunos miembros de ese clero protagonizaron hechos

"escandalosos" de amancebamiento o "abusos" sexuales de otra índole.

En enero de 1840 fue apresado y luego desterrado "*cabos afuera*", por órdenes conjuntas del Ministro de Gobierno y del Provisor y Vicario General, el cura Pablo González Viscaíno, por "*solicitar*" a las mujeres en el confesionario. (445) En 1856, el párroco de San Carlos, Angel Singla, solicitó "*información de testigos contra*" su teniente cura, José Ildefonso Vernet. Del interrogatorio quedó comprobado "*el vicio de la embriaguez*", "*que ha andado sumamente ebrio muchas veces por las calles*", que "*dio un baile en su casa en dónde tiene una mujer que el público sospecha que es su amancebada, presentándose él mismo en esa reunión ebrio y con dicharachos poco decorosos*", "*que en estado de embriaguez*" se había presentado en la Iglesia y "*administrado los Santos Sacramentos*", además de ir "*a las casas de algunos vecinos honrados* [...] *a insultarlos vejándolos y tratándolos de ladrón*" y que, por fin, "*ponía en su mesa los manteles pertenecientes a los altares de cuyo uso hay algunos manchados de vino*". De las declaraciones de los testigos surgió, además, que el baile lo había dado "*una noche en su casa* [por] *haber salido de padrino de un hijo de la misma mujer* [con la que vivía] *amancebado*", que se había embriagado "*en medio de la reunión, cometiendo escándalos con los hombres y señoras que habían asistido* [pues a un vecino] *le disparó un tiro al oído con una pistola que tenía en la mano*", de seguro de contento por ser padre. (446)

Fue recién durante la primera década del Vicariato Apostólico de Jacinto Vera (1860-70), que la vigilancia del Prelado y su severidad no exenta de comprensión "bárbara" por estos "pecados", lograron "moralizar" al clero. De esa década son los documentos que mejor testimonian tanto lo que había avanzado el "mal" como el esfuerzo por combatirlo. Jacinto Vera recibió entonces varias denuncias contra los párrocos de su Vicariato. En noviembre de 1867, el Jefe Político y de Policía del departamento de Canelones, Juan F. García de Zúñiga, con el apoyo de los principales vecinos de la ciudad canaria, denunció al cura Manuel Francés por ser "*público y notorio está amigado con una mujer llamada Susana, con la cual vive la mayor parte del tiempo en Montevideo dónde le ha comprado una casa y en dónde suele pasar hasta quince días sin pensar en su curato*", por lo cual casi no predicaba y tenía a la Iglesia "*completamente sucia que da asco*",

mientras poseía *"un hermoso palacio en el cual nada falta para pasar la buena vida"*. (447) (*)

En febrero de 1869, un escándalo de este tipo llegó a la prensa. "El Ferrocarril" denunció bajo el irónico título de *"Visión"*, que los vecinos de la calle Camacuá veían *"una visión muy gorda que viste de hábitos y anda por esa calle de día y a toda hora de la noche"*, introduciéndose en *"un cuartito que hay en una casa donde viven muchos vecinos"*. El diario concluía: *"¿Será visión de mal agüero o llevará el consuelo a la inquilina del cuarto?"*. (449) Los vecinos enviaron un papel anónimo a Jacinto Vera con el mismo relato y el nombre del cura, quién, *"a más de proferir las palabras más obscenas, comete actos enteramente inmorales a la vista"*. El secretario del Obispo comunicó de inmediato al implicado: *"Su Ilustrísima no haría mayor caso de este aviso, si no tuviera como tiene, conocimiento por personas de respeto que la conducta moral que Ud. observa está muy lejos de corresponder a la dignidad de un sacerdote. Espera S. Sría. que este aviso amistoso servirá de suficiente correctivo y que le evitará el deber de tomar toda resolución más severa"*. (450)

El clero "bárbaro" también estuvo marcado por el liberalismo político y la bonhomía de los franciscanos. Antonio N. Pereira los recordó en 1893: *"Qué vida no pasaban aquellos reverendos padres?* [...] *Nos parece verlos, gordos, rechonchos, paseándose por los vastos corredores de su convento, sin aflicciones, ni celo, ni penas* [...] *entregados a sus rezos únicamente* [...] *Sabemos que la Orden de los franciscanos nunca fue demasiado exigente en cuanto a las prácticas religiosas y no son tan fanáticos como los dominicos, cartujos* [...] *no hablando de la famosa Compañía de Jesús"*. (451)

A esta tradición tal vez laxa —o comprensiva de la debilidad humana, como se quiera—, después de 1811 se sumaron el desorden político, el aflojamiento de la disciplina eclesiástica, y la soledad del cura rural en las extensas y poco pobladas parroquias de la época, como factores ambientadores de esas conductas irregulares. En enero

(*) Unos meses antes, en febrero de 1867, el cura denunciado había hecho testamento legando su principal bien, una casa *"de dos cuerpos en la calle del Durazno"*, en Montevideo, *"a la huérfana D. Susana Ximeno para que la usufructúe mientras viva o permanezca soltera"*. Si fallecía o se casaba, el bien debía rematarse dando dos tercios del producto a su hermana, también huérfana, Natividad Ximeno. El testamento parece confirmar la denuncia. (448)

de 1873, el cura del perdido Polanco en el Río Negro, escribió a Jacinto Vera, angustiado por tener que vivir en la pulpería, en medio de "*escándalos, juegos, borracheras y demás vicios*" ya que no poseía siquiera en esa casa de comercio, "*una habitación libre e independiente*". Los feligreses le habían dicho, ladinamente, que "*para vivir en estos pueblitos, un sacerdote tiene que marchar con la corriente. Me asusta esto*". (452)

Los primeros Obispos siempre lo supieron. En su visita ad-limina de 1888, el segundo, Inocencia María Yéregui, escribió a Roma: "*estoy convencido de que un religioso solo, salvo determinados casos, perderá fácilmente su espíritu de religión y no llenará su misión*" en las aisladas parroquias del interior del Uruguay. (453)

Por "marchar con la corriente" de los feligreses, el clero abandonó a menudo su rol de censor moral y "civilizado" y asumió el —¿también cristiano?— de propulsor del "regocijo". Por ello los vicarios apostólicos y primeros obispos fueron tan parcos al calificarlo en sus informes al clero romano. En setiembre de 1861, Jacinto Vera dijo al Nuncio M. Marini que "*la conducta del clero, en general, es buena*" (454); en 1866 ó 1867, admitió que "*la falta de clero suficiente y animado de verdadero celo ha impedido la multiplicación de las parroquias*" (455); en julio de 1888, el Obispo Inocencio María Yéregui fue preciso y crítico: "*Las parroquias no se hallan en estado más próspero porque, diré con sentimiento y sin pretender agraviar, que habiendo sido estas regenteadas por sacerdotes extranjeros, estos generalmente, y salvo honrosas excepciones, han procurado atesorar para retirarse a su país y no se han dedicado a las mejoras materiales o fundación de obras pías en las parroquias de su cargo*". (456)

3. *La percepción poco culposa de la sexualidad.*

Pero no se trata de señalar conductas sexuales que habrían definido a la "barbarie" —¿las habrá originales y específicas de alguna época?—, sino de mostrar cómo percibió la sexualidad aquella sensibilidad.

La sociedad entera, con las clases populares en esto sí a la cabeza, tuvo tendencia a sostener y creer que la "impureza" era el menor de los pecados, exactamente el revés de lo que afirmaba el clero romano desde los siglos XVI y XVII por lo menos. (457) Antonio N. Pereira,

un hombre que mantuvo en sus memorias escritas a fines del siglo XIX, juicios de valor correspondientes a menudo a su primera mitad, la de su juventud, no es nada severo, por ejemplo, al enjuiciar las violaciones al código de la moral sexual católica. El Don Juan perpetuamente "enamorado" sólo le merece este comentario excusador: "*Todos tenemos nuestras debilidades y* [él] *también las tenía como todo mortal*". En cuanto a los contactos que se producían entre las "*muchachas y sus dragones*" en las aglomeraciones provocadas por las quemas de Judas en Pascua, sostuvo placenteramente, "*que la buena de la mamá o de la tía, o la persona que iba con ellas* [o] *estaba embebida en ver arder los fuegos artificiales, o bien hacía la vista gorda y los novios se aprovechaban y conversaban y se apretaban las manos, y algunas conjugaban el verbo amar en todos sus tonos*". (458)

El anticlerical Pedro Hormaeche recogió la misma tradición popular en 1893 en la conferencia sobre "El Diablo" que dio en el Club Francisco Bilbao. Puso burlonamente en boca de San Pedro esta reflexión sobre el sexto mandamiento: "*Ya sabes, el Viejo* [Dios] *no es tan exigente en ese mandamiento como en los otros. Suele hacer un poco la vista gorda*". (459) (*)

El clero de este período, tampoco juzgó las transgresiones a su código sexual con la violencia que usaba en la puritana Europa. Los amancebamientos en la campaña fueron vistos, o por realismo o por laxitud, como hechos a solucionar con el matrimonio católico pero comprensibles, "*atenta la fragilidad humana y la caridad de Nuestra Madre la Iglesia*", como sostuvo en abril de 1866 el cura del Tala, Manuel Vela, en carta a Jacinto Vera. (461) Incluso un caso de incesto entre padre e hija en la Santa Rosa de 1865, no fue comunicado a la dura autoridad civil y mereció solamente la separación de la hija del padre pues al Capellán le pareció suficiente "*correctivo para lo sucesivo la vergüenza que experimentaban*". (462) El baile, como hemos ya observado, fue admitido por el clero como otro hecho lícito durante estas

(*) También llama la atención que el Cabildo de Montevideo en su acuerdo del 17 de enero de 1823 admitiese sin más la "costumbre" de dejar juntas y presas en el Hospital de Caridad tanto a las prostitutas como a "*las hijas de familia que no quieren sujetarse a la autoridad paternal*". (460) El hecho, ¿significó un nuevo signo de "desorden" en las costumbres, o un mero síntoma de las dificultades financieras del cuerpo municipal en los últimos días de la dominación portuguesa?

décadas, al grado que, tal vez un tanto a regañadientes de los curas más severos, la mayoría lo incorporó a la propia celebración religiosa.

La sociedad de su parte, parece igualmente laxa en su percepción de las transgresiones al severo código católico que regía la sexualidad. En los bailes y tertulias se admitía como normal el contacto físico que la sensibilidad "civilizada" prohibirá terminantemente. En la obra de Antonio Díaz, hijo, "La Tumba de Rosa", de 1857, el baile "*en los salones de la casa de Vilaza*" transcurrió entre los jóvenes sin ningún control de los padres e incluso la amiga del protagonista "*tocó con el pie*" a su compañero en la mesa, hecho que al escritor le pareció habitual y no merecedor de ninguna censura. (463) Todavía en la novela "Cristina" de Daniel Muñoz, publicada en 1885, la pareja de novios protagonista no parece hacer "el servicio de sala" vigiladísimo que estaba ya siendo impuesto progresivamente por la sensibilidad "civilizada". Así describe el autor los encuentros de Alberto, de 22 ò 24 años, y Cristina, una adolescente: "*La visita era para ella y nada más que para ella. Lo esperaba en el balcón, teniendo a su lado la silla que él debía ocupar* [...] *y allí* [...] *juntos los dos, hablaban sin cesar*". En la sala estaban los padres, aunque una vez, "*contra la costumbre*", lo recibió allí, sola. (464)

Tampoco los notables de los pueblos del interior percibían con particular desgarramiento los "vicios" sexuales de sus párrocos. Más bien juzgaban con dureza el descuido de las funciones sacerdotales y la embriaguez, esos sí, a su entender, pecados imperdonables. La información, ya comentada, que se levantó entre los vecinos de San Carlos por la conducta del teniente cura José Ildefonso Vernet en 1856, es ilustrativa de las escalas de valoración de los vecinos ante los tipos de conducta "moral" del sacerdote implicado. Lo primero que todos señalaron fue "*la pasión por la bebida*" del cura, "*hasta el punto de oscurecerse la razón con desdoro del sagrado carácter que inviste*"; lo "*segundo, que en vez de ocultar este vicio cuidadosamente como debería, ha subido alguna vez al púlpito en ese estado* [produciendo] *escándalo*" y lo "*tercero* [que] *ha faltado a sus deberes teniendo relaciones bastante conocidas y escandalosas con una manceba, dando con ello mal ejemplo*". El juez ordinario de San Carlos, Francisco P. Pintos, estimó de acuerdo con los vecinos, que "*la permanencia de Vernet era incompatible con la moral y principios de nuestra Santa Fe por su conducta altamente inmoral y viciosa* [...] *Entre los vicios*

[hay] *dos que llamamos capitales: la bebida y la inmoralidad*". Obsérvese el orden en que están mencionados los "vicios capitales" y también que la "inmoralidad" se refiere al conjunto de la conducta del cura y no solo a su amancebamiento. (465)

Los periodistas, los intelectuales de la época "bárbara", por fin, fueron casi complacientes y burlones para con aquellos "curiosos" que miraban o invadían el baño de las "señoras", ya firmemente establecido en la sexta década del siglo XIX en Montevideo. "La Constitución" de 1853, consideró sólo "*poco discreta*" la actitud de los que manejaban "*sus lentes y anteojos en el baño de las señoras, como si estuviesen en un teatro*" (466), y "El Pueblo" en el verano de 1861, ante una relativamente quejosa carta de "*unas amiguitas*", les recordó que "*si bien es cierto que no es muy moral* [que las miren], *no deben extrañarlo ellas porque no es de extrañar que haya admiradores de la belleza*". (467)

La percepción poco culposa de la sexualidad tal vez llegó a su culminación cuando el poeta neoclásico Francisco Acuña de Figueroa estampó en su "Nomenclatura y Apología del Carajo" (que circulaba entre sus amigos y conocidos) estos versos picarescos y despenalizadores nada menos que de la masturbación, el "horror" "civilizado":

> "*Masturbación... ¡satánico delito!*
> *Clama el predicador; pero un galopo*
> *Sigue en la tanda de sobarse el pito.*
> *¿Por qué? porque no entiende aquel piropo.*
> *En asunto de nabo, o de cajeta*
> *Pan, pan, y vino, vino, es lo acertado.*
> *Dígase claramente que es pecado*
> *El hacerse la paja o la puñeta*". (468)

4. *La "reflexión" sobre la sexualidad.*

El "Licenciado Peralta" relató en 1917 un episodio que, según él, vivió una "*señora*" soltera en 1843, a comienzos del Sitio de Montevideo por las fuerzas blancas y rosistas. Su casa quedaba cerca de la zona de combate por lo que pidió a una amiga, esposa de General, intercediera ante éste para garantizarle tranquilidad. A raíz de ello, la visitó un comandante que cenó con ella y la sirvienta y pasó después

la noche. He aquí el diálogo que sobrevino luego entre las dos amigas:

"—¿Qué te parece el comedido? Un hombre en mi casa a título de protector y a deshoras de la noche? Qué nombre puede dársele a esto, que no merezca la justa censura de un verdadero abuso y sobre todo [...] *y doña Carolina dio un paso adelante, hasta inclinarse al oído de la señora M. pronunciando breves palabras* [...]

—Oh! exclamó ésta retrocediendo un paso, muy seria y llena de sorpresa; pero inmediatamente cambió de expresión su rostro, miró a doña Carolina con una muy singular que fue acentuándose hasta terminar en mueca y soltando por fin una carcajada estridente, rodeó el cuello de su amiga [...] *sin dejar de reír, y dándole una soberana con la derecha, salvo sea la parte, exclamó alegremente:*

—Querida Catalina, calma tu enojo, que como cosa imprevisada no está del todo mal, ¿que sorpresa la tuya, no? [...] *que gran bribón! vaya un guardián comedido!* [...] *sin embargo* [...] *nadie podrá negar que en una noche de asaltos, cañonazos y tiros, lo ocurrido es lo menos grave que podía sucederte.*

Carolina concluyó también luego de algunos pucheros, en otra explosión de risa".

Por si quedaran dudas acerca de la verdadera naturaleza del episodio, veámos la reflexión del "Licenciado Peralta": *"Veinte años más tarde tuve ocasión de conocer personalmente a la heroína de esta singular peripecia, única de esta especie en que, al parecer, tuvo personería, y debo decir en honor de la verdad* [...] *que aún cuando esa peripecia no tuvo consecuencias de* [...] *bulto, la heroína jamás olvidó* [...] *las encontradas emociones de aquella noche excepcional".* (469)

El investigador no sabe qué destacar más, si la comprensión con que se cuenta este "pecado" o la risa pícara con que fue tomado por la protagonista y sobre todo por su amiga, la que debía cumplir la función del censor en la anécdota.

La literatura de la época para las "niñas" admitía —y proporcionaba— suaves consejos pícaros. La revista "El Recuerdo" que editaba en Buenos Aires en 1856 un grupo de jóvenes uruguayos dirigidos por el católico Heraclio C. Fajardo, tenía como destinatarias expresas a *"las señoritas"*. En sus escasos números hay no menos de tres artículos que la sensibilidad "civilizada" de años más tarde seguramente hubiera calificado de "inconvenientes". Al aproximarse el Carnaval, el redactor escribió: "[...] *qué importa* [una mojadura] *ni*

que la moral [de las niñas] *se resienta, ni que el grave don Progreso ponga cara de sargento, ni otras mil impertinencias por el estilo, si es tan lindo el juego de carnaval*". También en febrero publicó un "Diálogo" entre dos novios que —cual nuevos Paolo y Francesca— aprovechaban la lectura de un libro para "*cambiar frecuentes apretoncitos de mano, y otras dulzuras eróticas por el estilo*". Al caer una hoja en blanco del texto, el joven escribió un soneto dirigido a su amada cuyas estrofas finales decían:

> "*Quiero que dócil a mis ruegos seas*
> *Cual a los tuyos es mi corazón*
> *Quiero que solo en mi cariño veas*
> *Tu porvenir, tu gloria, tu ambición!*
> *Quiero, por fin, y conseguirlo espero,*
> *Que tú me digas: —Lo que quieras, quiero!*"

Esta invitación a la "entrega" pareció de buen tono en esa revista para "señoritas", así como la lectura del artículo de Alejandro Magariños Cervantes, "*¿Quién es ella?*", en que se elogiaba a la "*mujer realmente apasionada*" en términos en que el ropaje romántico no puede ocultar la sensualidad: "*¿Hay algo entre el fango que nos rodea, que tiene nuestro corazón, que satisfaga las necesidades de nuestra doble naturaleza espiritual y terrena, que valga tanto como los transportes que nos inspira la belleza?* [...] *¡En aquellos instantes de embriaguez suprema todo se olvida al lado de la persona amada: no hay pasado ni porvenir; el presente llena la existencia, que se desborda y quiere escaparse del pecho, condensada en una mirada, en un suspiro, en un grito, en una aspiración de amor!*" (470)

En la prensa popular, con motivo del Carnaval, se publicaron en más de una oportunidad en los años finales de la "barbarie", llamados a "*gozar cuanto podamos* [...] *que la vida es corta y debemos aprovechar el placer*". Los términos transcriptos, de 1869 (471), empalidecen ante los utilizados en el Carnaval de 1872 por "El Ferrocarril": "*¡Bailar!, si eso es tocar la gloria con la tierra y luego decir a las niñas sin que al escucharlo se les vea ruborizar, lo que es el amor, eso es encantador. Allí las mamás no oyen, vamos, vamos a Solís, hoy, mañana* [...] *y si por nosotros fuera, toda la vida*". A continuación el diario publicó estos versos titulados, "*Días de jarana*":

"Gozemos de las Vírgenes
El celestial encanto
Dejemos para viejos
El enojoso llanto" (472)

Por todo lo que antecede creo que también la "Nomenclatura y Apología del Carajo", de Francisco Acuña de Figueroa, expresa bien la "reflexión" sobre la sexualidad de la época "bárbara". Acuña siguió en esos versos una veta que la antigua poesía española ya había explotado y que en el Río de la Plata cultivaron además, sus contemporáneos Juan Cruz Varela y Florencio Madero. Sexualidad y alegría robusta, soez y popular, se dan la mano con la irrespetuosidad religiosa en esa osada y regocijante rima de las centenas de nombres del *"miembro viril"*:

"La lengua castellana es tan copiosa
En voces y sinónimos, tan rica
Que con nombres diversos, cualquier cosa
O con varias metáforas, explica

Monarca, Soberano, y Rey... qué encanto!
Todo es un mismo nombre repetido
Y tres veces también con un sentido
Son, Pontífice, Papa y Padre Santo

Pero hay de grande aprecio entre los hombres
Un cierto pajarraco, o alimaña
Que tiene más sinónimos, y nombres
Que títulos tenía el Rey de España

[...]

No es el Papa, ni el Rey, sino... el Carajo!
Miembro viril, o miembro solamente
Le llama el diccionario... ¡Cuán mezquino!
Sus nombres en el uso más frecuente
Son el nabo, el zurriago, y el pepino

[...]

El aquello, o la cosa, La Beata
Y el Fraile, la correa, y el hisopo

[...]

La cajeta de nombres menos rica
No puede competirle y alza moño
Aunque ostenta sus títulos, de chica
O de raja, argolla, concha y coño". (473)

Se dirá que esos versos circulaban privadamente. Es exacto. No lo es menos que con picardía, que no con erotismo, reflejan una peculiar concepción de la sexualidad.

Las risas sonoras que acompañaban a la sexualidad se sentían sobre todo al nivel de la conversación cotidiana más que en el lenguaje "poético", como aquí las estamos oyendo. Los códigos de lo grosero y lo indecente, si se los compara con los de la sensibilidad "civilizada", eran diferentes, más permisivos, no habían tantas reticencias "civilizadas". El lenguaje de los gestos, las alusiones desvergonzadas, la exhibición del cuerpo en actos que luego se considerarían íntimos —orinar, por ejemplo—, eran hechos que trataron a menudo de reprimir los edictos policiales. Las "*palabras obscenas*" "*ofensivas a la decencia*" o "*fuertes*", eran habituales en el lenguaje cotidiano, al grado de figurar incluso en los Catecismos —"*parir*", por ejemplo, verbo que el pudor "civilizado" condenó, como veremos en el Tomo II— y en los escritos jurídicos, vgr. "*puta*", término que las leyes de Castilla utilizaban.

Acuña de Figueroa —el autor de la letra del Himno Nacional por si lo hemos olvidado— escribió —y publicó— otros versos tal vez más escandalosos que la "Nomenclatura", no tanto por el lenguaje utilizado como por la situación descripta. "La Malambrunada" apareció en el "Parnaso Oriental" de 1835-37. Era un canto sobre "*La guerra, los odios y el espanto que vio el mundo en el bando femenino*" al producirse el enfrentamiento de las viejas impúdicas con las doncellas. (*)

(*) Algunos críticos de sensibilidad "civilizada" como Carlos Roxlo y Gustavo Gallinal, opinaron que "La Malambrunada" fue una sátira sobre la querella entre clásicos y románticos. Armando Pirotto, más sensato y más historiador, afirma, en cambio, que "*lo que sabemos sobre*

Las viejas —*"duras cornejas"* que querían aparecer como *"blandas pichonas"*— tenían *"ojeriza"* a las *"ninfas"* pues el *"sexo masculino"* las prefería. Las viejas deseaban *"que el sexo masculino en lugar de jamón, coma tocino"*. Las acaudillaba la viuda *"Malambruna"* que no deseaba *"vivir sin goces y morir con palma"*. Su canto a las *"ninfas"* decía:

"Insensatas! Si yo voy
Al infierno, será en coche
¿Qué importa el vulgar reproche
Si yo satisfecha estoy?"

Su lema era *"Gozar de amor o morir"* y para ello organizó a las viejas en un *"gran sistema senil"*. No aspiraba *"al poder* [...] *ni al matrimonio"* sino al:

"Amor, con sus goces
Nos llama a la lid:
¡Juremos, oh viejas!
Gozar a morir
[...]
Cada una diez hombres
Tendrá en el botín
(...)
Y el sexo barbudo
Que hoy torpe nos deja,
Conozca que hay vieja
Que vale por mil" (475)

El combate concluía con el triunfo de las *"ninfas"* y todo él era tanto la expresión de una cultura sexual teñida de popular lascivia, como el reconocimiento masculino de la legitimidad del deseo femenino.

No podemos hacer una anatomía del deseo femenino en la época pues las fuentes son masculinas, pero lo cierto es que ellas testimo-

---

el origen del poema nos revela que Figueroa lo escribió impulsado por su espíritu travieso y festivo, simplemente para regocijar a sus contertulios, que debieron disfrutar adivinando la identidad de algunos de los personajes". (474)

nian el derecho a la existencia de ese deseo así como del masculino, hecho fácilmente esperable en una cultura patriarcal como esta. El joven oriental que escribió bajo seudónimo en el semanario porteño "El Recuerdo" de 1856, dio una imagen de la mujer ideal exactamente inversa de la que construiría luego la sensibilidad "civilizada". La mujer no tenía que ser *"un adorno, un mueble de lujo* [...] *una flor artificial"*, debía antes que nada *"saber amar"*, de no hacerlo sería *"siempre la más inútil de las mujeres, la última de las criaturas, una linda cosa más bien que una persona"*. (476) Acuña de Figueroa había ya reivindicado unos años antes la sexualidad gozosa en términos más populares, llanos y "bárbaros". He aquí los versos en su "Nomenclatura y Apología del Carajo":

> *"Un Carajo de un geme, grueso y sano*
> *Es signo de coronas y guirnaldas*
> *Así ante tan potente soberano*
> *Las nobles y plebeyas, caen de espaldas*
> (...)
> *¡Qué más quisiera yo que un buen Carajo!"*

Esa misma alegría soez y agresiva podía reinar en el Carnaval "bárbaro". Para el de 1866, los comerciantes inventaron un *"ingenioso"* aparato llamado *"Delicia de las ninfas orientales"* que consistía *"en un tubo de goma con un depósito bastante grande que se oculta debajo de la levita y se dispara cuando se quiere sin dar tiempo a prevenirse contra el chorro"*. (477)

El amor romántico, hecho de lejanías, idealizaciones e imposibles, tenía poco sitio. El "Werther" se alimentó de la puritana Europa, hubiese muerto de inanición en este Uruguay. El romanticismo en la actitud amorosa, sobre todo femenina, será, en cambio, contemporáneo de la sensibilidad "civilizada". Es en este sentido que parece tan prejuiciada como exacta la observación del cónsul de Francia en 1834: *"En vano buscaría aquí mujeres con sensibilidad. El verdadero amor les es casi desconocido, mereciendo destacarse en efecto, que no ha habido aquí ejemplo hasta el momento de un solo suicidio causado por esta pasión"*. (478)

En el Montevideo "bárbaro" no tenía cabida Goethe sino Acuña de Figueroa y sus versos a las beatas:

''Que importa, señora mía
Que, por pudor vuestro,
Cerréis la puerta al Ave María
Si la abrís al padre nuestro''. (479)

Esta reflexión sobre lo sexual que hacían nuestros intelectuales ''bárbaros'' —de obvia raíz popular— no tiene, aclarémoslo para llegar si es posible a alguna de sus esencias, nada en común con el ''libertinaje'' contestario de los intelectuales del Novecientos, el anarquista de Roberto de las Carreras, el modernista de Carlos Reyles o el sabio erotismo de Delmira Agustini. Esta reflexión sobre lo sexual, que combinaba la escasa culpa con la alegría jocunda y llamaba a las cosas por sus nombres ''soeces'', hubiera chocado de seguro a los ''decadentes'' del Novecientos, más proclives a la sensualidad —vivida y sobre todo, imaginada, que a la sexualidad.

La sensibilidad ''bárbara'' no era refinada —en el sentido de excesivamente elaborada por el pensamiento— como para usar la sexualidad a modo de manifiesto anti-burgués, lo que si harán algunos intelectuales del Novecientos. La reflexión sobre lo sexual del Uruguay ''bárbaro'' estaba más cerca de las fuentes, de las pulsiones aún no doblegadas por ''el malestar de la cultura'' de que habla Freud. Confirmaba, en todo caso, un orden cercano a la ''licencia'' de ''las clases inferiores'' y mostraba a una sociedad en que las elites no habían pensado mucho el tema por su cuenta. Ya llegaría el tiempo de hacerlo y reprimir el alma.

CAPITULO VIII:
LA MUERTE EN FAMILIA.

1. *La muerte anunciada.*

La Iglesia Católica atendiendo a una necesidad de aquella cultura y por propia vocación, convirtió la comunicación de la muerte en uno de sus deberes viscerales.

Las oraciones ofrecidas en la sección avisos de los periódicos pretendían conjurar dos grandes terrores populares de la época "bárbara", "*la muerte repentina*" y "*la peste*". (180) La correspondencia privada revela similares angustias. El entonces cura de Canelones, Jacinto Vera, describió así en diciembre de 1857, a su amigo jesuita José Sató, la muerte de su padre y sus sentimientos: "*Estos días pasados quiso el Cielo visitarme con un golpe no pequeño pues me arrebató a mi viejo padre con una muerte repentina. Fue hallado muerto en su cama, sin haber sido sentido de nadie. Esta muerte, tan de improvisto, sin auxilios espirituales, me ha causado bastante amargura. Lo recomiendo a sus oraciones*". (481)

No hay allí la menor referencia al sufrimiento físico que esa clase de muertes por lo general evita, a los largos padecimientos de los enfermos que en la época "civilizada" comenzaron a tenerse en cuenta para desear (y desearse) la muerte rápida y sin dolor. No existe tampoco ninguna alusión a otro hecho que la muerte repentina, aparentemente al menos, también eludía: la angustia del enfermo que se sabe condenado, la desesperación del moribundo ante el conocimiento de su mediato fin. Todas las "ventajas" que la sensibilidad "civilizada" adscribirá a la muerte repentina —indolora e ignorada para el enfermo, menos angustiosa (?) para los deudos— no fueron percibidas. Y sí lo fueron sus consecuencias negativas: fallecer "sin auxilios espirituales" y, como observaremos luego, sin dejar arreglados los problemas personales, sin hacer testamento. Pero sobre todo Jacinto Vera tomó en consideración lo que es central en la queja de su carta: su padre

murió solo, sin ser "sentido de nadie", sin el auxilio y la compañía de la familia, aunque no solo de ella.

Reconozcamos, en primer lugar, que la Iglesia aparece como la gran enemiga de la muerte repentina —por sus probables efectos condenatorios para el alma del enfermo— y que por ello pudo haber influído en una población que creía en los castigos físicos del infierno y el purgatorio. Pero advirtamos también que el reclamo de la muerte avisada, del "conocimiento" para el enfermo y sus deudos, era una exigencia de la sociedad que requiere profundizar y ampliar la explicación religiosa dada.

La muerte que casi todos protagonizaban, la que dejaba tiempo para saber, era anunciada, a los deudos y a toda la comunidad, con bombos y platillos, escandalosamente, y al moribundo, con ceremonial e indicaciones inequívocas. En este caso, como en el del lenguaje utilizado para nombrar la sexualidad, no hay reticencias ni dobles sentidos a interpretar. La muerte para el agonizante era tan diáfana como el habla sobre la sexualidad era soez y precisa. En el discurso "bárbaro", y es esta probablemente una de sus esencias, había pocas reticencias; como habría dicho Francisco Acuña de Figueroa, el pan es pan y el vino es vino.

El viático era llevado a la casa de los enfermos graves con toda pompa. Las campanadas plañideras anunciaban la salida del sacerdote de la Iglesia. Este aparecía en el atrio precedido por un monaguillo que agitaba una campanilla anunciando la aproximación de lo que ya era una comitiva pues siempre había público que lo seguía y una archicofradía, la de los "Esclavos del Santísimo Sacramento", estaba especializada en su acompañamiento con velas y hachas encendidas. La multitud, muy numerosa si el enfermo era socialmente importante, penetraba luego en su dormitorio o llenaba los zaguanes, patios y aceras, acompañando al sacerdote en sus rezos y cánticos. (482) Las abundantísimas cartas y notas en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo testimonian que el sacerdote llegaba para la última confesión y dar la extremaunción a pedido a veces de los parientes más cercanos y en otras ocasiones, del propio enfermo.

Así sucedió, por ejemplo, en Maldonado cuando en mayo de 1802, el médico cirujano Francisco Jurao, se sintió enfermo atacado por "*la puntada de la muerte*" y con "*palabras cortadas*" dijo a su discípulo que le ofrecía "*un sinapismo*", que "*los remedios que pre-*

cisaba eran puramente espirituales y que le llamase un Capellán. (493) Así también ocurrió en noviembre de 1877, cuando la italiana Teresa Ruzzi dijo a su esposo Antonio de escribirle al Obispo Jacinto Vera y pedirle una visita como consuelo final, luego de haber *"recibido todos los sacramentos"*. (484)

Era tan grande la necesidad social del viático, que la negativa de la Iglesia a darlo a los masones, fue utilizada por la masonería católica para desprestigiar al clero projesuítico capitaneado por Jacinto Vera. Con el típico discurso macabro de la época —sobre el que volveremos—, describió "La Prensa Oriental" de 1861 la muerte sin absolución final del masón Enrique Jakobsen en San José: *"Demanda el que es hoy un cadáver un sacerdote para recibir la absolución de su culpa, y en vano lo pide. El cura de San José exige del penitente moribundo una retractación pública como Masón, haciéndole ver que las monstruosas concavidades del infierno se abrirían para él; atemorizando a la infeliz víctima en los aciagos momentos en que la Parca funesta se presentaba armada de su guadaña a cortar el hilo de la vida. Lejos de prestarle en tan terribles circunstancias los auxilios de su religión, se presenta como un fantasma aterrador, amenazando a la criatura en su postrer aliento* [...] *presenta al hombre ya casi cadáver, un pliego en blanco para que ponga su firma en él, señalándole con el dedo un imaginario abismo que debía tragarlo y martirizarlo por toda una eternidad"*. (485)

Es decir que, apuntémoslo desde ya como primera pincelada en un cuadro que tendrá por asunto la socialización de la muerte, a la ceremonia del viático se le daba un valor que la ponía más allá de su significado sacramental. El viático era una de las primeras formas que procuraban evitar la angustia de la muerte (de sí y de los otros) haciendo participar a la comunidad entera del instante de mayor soledad del individuo.

La proximidad de la muerte también se sentía por la necesidad que la Iglesia y la sociedad hacían sentir de hacer testamento, se tuviera bienes o no. Porque el testamento en sus orígenes fue lo que expresaban las palabras iniciales de todos ellos en el período colonial. Tal el poder para testar a favor de Matilde Durán que su esposo firmó el 1o. de agosto de 1810: *"Siendo la obligación principal de todo viviente disponer de todos los asuntos espirituales y temporales; y hallándose atacado de una grave enfermedad cuyo fin puede ser el pos-*

trero de mi vida natural, es mi última y final voluntad autorizar [...] *por el presente documento a mi legítima consorte Da. Matilde Durán para que en representación de mi persona teste, con arreglo a los comunicativos reservados que le tengo manifestados, debiendo dar todo crédito y fe a cuanto ella produzca*". (486)

Disponer de "todos los asuntos" para evitar las disputas por los bienes entre los deudos y ser causa, por imprevisor, del pecado, entonces, pero también para "*salvar mi alma*", como escribió Antonio Vázquez en su testamento de 1802. En él se disponía con que "*hábito*" quería ser enterrado el testador, la clase de funerales que deseaba, las misas, limosnas a los pobres y fundaciones pías que por su salvación se rezarían, pagarían y establecerían, la legitimación reparadora de los hijos naturales y, por fin, la cuantía de las deudas a pagar, los créditos a cobrar y los bienes a repartir. (487)

La presión eclesial y social en pro del morir dejando hecho el testamento era muy fuerte y se hacía sentir en las circunstancias precisamente en que más peligro corría la vida; tanto antes del azaroso viaje en los veleros de la época como ante el más cierto riesgo que provocaba la enfermedad grave. El sano que hacía testamento podía, tal vez, gozar del placer de trascenderse, ordenando su más allá. Para el moribundo, sin descuidar tampoco esta probable satisfacción, el testamento exigido era sobre todo un aviso de próxima muerte.

Observemos la agonía en "público" del cirujano Francisco Jurao en el Maldonado de 1802. Su discípulo en el oficio, Francisco Martínez, hizo notar al Ministro de la Real Hacienda, Rafael Pérez del Puerto, uno de los presentes, que "*creía se acercaba el momento en que debía cumplirse la ley fatal que fijaba el término a la vida del enfermo, y que creía deber participárselo por si juzgaba conveniente averiguar la última voluntad del paciente. El Señor Ministro encontró oportuna mi indicación, y aproximándose al lecho del enfermo, le preguntó a quién quería dejar de Albacea. El señor Jurao contestó que a su Esposa y que bajaba al sepulcro con el profundo sentimiento de no poder dejarle algo. Enseguida me recomendó al Señor Ministro, y este buen señor se dignó contestarle que atendiese a su salud, que yo estaba ya recomendado. Luego que el señor Jurao manifestó su última voluntad, solicitó de la bondad del Señor Ministro que le dejasen solo por un momento, que pretendía conciliar el sueño, pero fue con el objeto de confiar a mi secreto algunas recomendaciones que ocu-*

paban lo más recóndito de su corazón [...]. *Dicho esto, sintió el paciente peligro de sofocación, a la que siguió otro acceso más intenso y luego la muerte*''. (488)

Casi cincuenta años después, en las postrimerías de la sensibilidad ''bárbara'', los hechos no han variado demasiado aunque en el caso que citaremos —signo de los nuevos tiempos ''civilizados''— el enfermo no fue urgido a hacer el testamento sino por el silencio significativo de sus parientes.

En la extraña crónica de la ''*última enfermedad*'' que aquejó al influyente Joaquín de la Sagra y Périz en 1851, escrita por su médico y pariente Bartolomé Odicini, se cuenta de este modo los cinco días finales del moribundo: ''*Mayo 22. Pasó la noche mal como el día* [...] *Dice que ya no espera curarse, y empieza a arreglar cuentas y clasificar papeles que él solo conoce. Mi silencio confirma esa medida social a tomarse* [...] *Mayo 24* [...] *Pasa el día como ayer* [...] *Pide los auxilios de la Religión, y quiere empezar su testamento* [...] *A las 10 de la noche se halla agitado por el trabajo mental que el hacer el testamento requería: no le termina, y deja para mañana el acabarlo. La cara cadavérica. Le pregunto como se siente interiormente; me toma por la mano y con mucha dulzura y tranquilidad, me dice: ''Hijo, tú, con tus esfuerzos profesionales, buscando mi salvación, eres como aquellos idólatras que querían abrazar al Sol: caminaron meses hacia el Oriente* [...] *al fin llegaron a la orilla del mar y allí se acabó su carrera* [...] *tendrás paciencia y resignación a la voluntad de Dios; déjame en paz, déjame reconcentrar mis ideas; tengo necesidad de pensar''. Mayo 25. Concluye su testamento por la mañana; arregla con trabajo muchas cuentas y memorias; a las dos de la tarde acaba todos los arreglos de este mundo; a las 6 de la noche pide la Extremaunción que la recibe al momento con mucha serenidad de espíritu* [...] *Mayo 26. A las 8 y 31 minutos de la noche, después de haberse conmovido a la vista de nuestras lágrimas y de la de los amigos que rodeaban su lecho* [...] *en los brazos de su hija menor* [...]''. (489)

El anuncio sin reticencias ni subterfugios de la muerte conducía a esas agonías —no siempre tan sosegadas como las aquí descriptas— concientes de sí mismas. El testamento y el viático eran los heraldos que comunicaban al enfermo y a sus deudos la proximidad del fin.

2. *La muerte en familia.*

¡Cuántos relatos de "buenas muertes" conocemos de la época "bárbara" o de hombres que jamás se desprendieron de esa sensibilidad y fallecieron algún tiempo después!

Así contó Antonio N. Pereira en 1891, el fallecimiento del Doctor Agüero, ocurrido durante el Sitio Grande de Montevideo: *"El Doctor Agüero, sintiéndose próximo a morir, después de una larga enfermedad, él mismo se afeitó, se lavó y se vistió con la mejor ropa negra que tenía; llamó a su familia, se despidió de ella, y enseguida les dijo que se retirasen; cerró la puerta y se recostó en un sillón, dónde pocos momentos después exhalaba el último aliento de vida".* (490)

Hay en este relato, empero, una originalidad, el enfermo fallece solo. La norma es la paz —así invariablemente se describen los momentos finales del moribundo— y la muerte en compañía de los vecinos, hermanos de la cofradía, amigos, sacerdotes, médicos y familiares.

Obsérvese una crónica tipo, la de los "últimos momentos" del ex-presidente Tomás Gomensoro, quién nacido en 1810, falleciera el 13 de enero de 1900: *"A las 8 y 20 de la noche del jueves expiraba el venerable anciano. Rodeaban su lecho en ese triste momento, además de sus hijos y parientes, el Sr. E. Dieux, Pedro Baridón, Santiago Guastavino, Carlos J. Bertrand, Pedro Jiménez Pozzolo, coronel Maciel, general Santos Arribio y Rafael Ximénez y otras personas. A instancias de su familia, el día anterior* [...] *recibió la visita de Monseñor Luquese, confesándose y recibiendo los auxilios de la religión. Después de confesado, los médicos que lo asistían, doctores Canabal y Servetti* [...] *y el practicante Guastavino, comprobaron que aumentaba la gravedad de su dolencia. El enfermo conversó tranquilo con ellos, a quienes manifestó su agradecimiento por la asiduidad y el cariño con que lo habían asistido* [...] *Después se negó a tomar medicamentos y a probar alimento alguno. Hacía algunos días que adivinaba su próximo fin, sin miedo alguno. Lo único que lamentaba era dejar a los suyos, por toda herencia, una completa miseria. Hasta el instante postrero conservó la completa lucidez de su inteligencia. Cinco minutos antes de expirar cambió algunas palabras con el Señor Guastavino que le ofrecía una tisana. Después de intentar sorberla le aumentó la fatiga, se hizo más corta y precipitada la respiración, cesando de pronto sin contracciones ni esfuerzos".* (491)

Comprobemos la coincidencia de esta muerte "tipo" con las relatadas por la literatura de época. Benjamín Fernández y Medina escribió en 1893 un cuento, "La Muerte", que pinta la pacífica agonía de una estanciera rodeada de *"toda la familia* [...] *reunida en torno de la cama donde doña Manuelita se moría"; "el médico venido del pueblo* [...] *sentado en el sillón de hamaca* [...] *que parecía hallarse a desgano allí"*; sus dos hijos mayores en los rincones del cuarto, sin levantar la cabeza; Rosaura, la hija mayor, sobre *"el arcón"; "por allí"* tres niños, nietos de la moribunda; entre la cama y la pared, llorando, el hijo lisiado; Cristina, la hija menor, echada de rodillas al lado de la cama. La moribunda *"se sonrió; pidió a su nietecita* [...] *y la tuvo largo rato abrazada"*. Luego de algunas horas, y ante un aviso del médico a los deudos que doña Manuelita interceptó, *"la viejita* [...] *habló despacio: —Hijos, hijitos, todos se acercaron a la cama y cayeron de rodillas sollozando, —hijitos, no hay que afligirse. Sean buenos como su padre que Dios tenga en la gloria* [...] *Acuérdense de la Virgen siempre* [...] *y pídanle que me reciba* [...] *La voz se apagó"*. (492).

Todos los relatos coinciden; en 1861 fue el imprentero Jaime Hernández el que según "La Prensa Oriental", *"exhalaba su postrer aliento en los brazos de sus amigos y en el seno de su familia"* (493); en 1863, la ahijada de Jacinto Vera al comunicarle la muerte de su padre le dice tener *"el consuelo de que fue con todos los auxilios* [de la religión] *y fue bien acompañado hasta la última hora, estuvo prima Mariana y mi madrina Paula"*. (494) En diciembre de 1880, una viuda confió al Obispo los últimos momentos de su esposo y por qué se sentía *"consolada": "vino a fallecer con todos los conocimientos de su sentido, como buen cristiano se confesó y falleció con todos los auxilios de la Iglesia, estando rodeado de sacerdotes y dando el último suspiro en los brazos de esta su desconsolada esposa, pero si me queda el consuelo de que tuvo una muerte muy natural, despidiéndose de mí primero, enseguida de sus hijos y yernos echándoles la bendición y dándoles el adiós mirando al cementerio"*. (495)

A los moribundos en su agonía y a los muertos en sus velorios, los acompañaban sus familiares —y no solo los directos— incluyéndose en esta categoría un grupo que la sensibilidad "civilizada" apartó horrorizada de todo lo relacionado con la muerte: los niños.

A Alfredo Vásquez Acevedo le pareció todavía natural en 1883,

estando retenido en su casa por la enfermedad de su esposa, enviar a su hijo Alfredo de 15 años a enterrar a la *"hermanita, que vivió sólo unas horas"*, en el Cementerio del Paso del Molino. (496) En los tiempos del Gobernador Provisorio Venancio Flores —1865-68—, se generalizó la costumbre de que los alumnos de las escuelas asistiesen al entierro de los niños. Bastaba que la familia del muerto solicitara el envio de los *"ángeles"* del establecimiento más próximo a la casa mortuoria, para que allá marchase el maestro a la cabeza con sus alumnos. (497) Todavía el 27 de enero de 1881, los periodistas de San Carlos invitaron *"a los señores padres de familia que deseen enviar sus niños al entierro que tendrá lugar hoy a las 8 y 30 horas* [...] *de una niña de siete meses"*. (498)

La sociedad parecía querer exorcizar la muerte con su propia multitudinaria presencia. Las numerosas cofradías religiosas tenían finalidades variadas, pero una de las permanentes era la de acompañar al *"hermano"* moribundo en su agonía, rezar por él y, finalmente, concurrir a su entierro. La "Hermandad de San José y Caridad" fijó en sus estatutos de 1779 que *"a cada hermano, difunto y cófrade"'* se le auxiliaría económicamente en los gastos de sepultura hasta con diez pesos, *"debiendo concurrir al entierro, delante de la Cruz parroquial, como es costumbre, con sus velas en las manos y franqueando 4 velas para alumbrar el cadáver"*. Los estatutos de la Hermandad fijaron por su artículo décimo la obligación incluso de costear y acompañar el entierro de los ajusticiados por orden del Rey. (499) Hacia 1860, la "Hermandad del Dulce nombre de María", reiteró la obligación para los cófrades: asistir al entierro de los hermanos muertos pagándoles la misa de cuerpo presente en la Iglesia, exceptuándose el caso del fallecido *"afuera de los términos del pueblo"*. El que faltare a estas obligaciones sería penado con 6 vintenes. (500) Podrían citarse decenas de ejemplos similares. (501) La obligación del acompañamiento *"a su última morada"* pasó luego a los estatutos de varias de las primeras sociedades de socorros mutuos, tal el caso de la "Asociación Cosmopolita de Socorros Mutuos de Rocha" en 1880. (502) Lo que se procuraba era no dejar a nadie solo en esos momentos —ni a moribundos, ni a parientes—, por eso el acompañamiento a *"los ajusticiados"*, por eso la conmovedora y práctica disposición del Reglamento del Asilo de Mendigos de julio de 1860 por la que: *"En el caso de defunción* [...] *se llenarán los deberes religiosos y será conducido*

el cadáver en el carro de los pobres, que se pedirá a la Junta Económico-Administrativa. Al cadáver lo acompañará un cabo de sala y cuatro mendigos de los más robustos". (503)

En algunas culturas, agonía y funeral son los hechos más individuales e intransferibles. La originalidad de la "bárbara" fue haberlos socializado por entero. Por ello resulta comprensible la ocurrencia del Hermano de la Cofradía de los "Esclavos del Santísimo Sacramento", Fernando Pardo y Sánchez, quien ante su inminente retorno a España en febrero de 1829, luego de haber pagado durante 28 años —¡y qué 28 años revueltos, en Montevideo, por cierto!— su cuota anual, "*suplicaba a la Junta* [...] *se le hiciesen los sufragios*" que imponía la constitución de la Cofradía. La Junta Directiva acordó unánimemente "*se le hagan los funerales de regla antes de regresarse a su patria, sin ejemplar, para otro que no alegue igual mérito*". (504) He ahí, el hecho social —el funeral— separado de su soporte natural, el deceso, como testimonio del peso que lo comunitario poseyó en esta concepción de la muerte.

La socialización de la muerte, su despersonalización, su conversión en hecho vivido colectivamente, no siempre tranquilizó al moribundo. Allá por 1860 ó 1862, la Superiora de las Monjas Salesas, comenzó a dar cuenta en frecuentísimas notas a Jacinto Vera de lo "*afligida*" y "*oprimida*" que se sentía "*Sor Depuesta*" ante una enfermedad que se creyó grave. La Superiora creyó que "*una visitita de V.S. le haría mucho bien*". (505) Nunca sabremos seguramente con certeza, qué sucedía dentro del alma del moribundo. Las "buenas muertes" en paz a veces parecen tener mucho de idealizaciones, cuando no de meros exorcismos literarios. Pero en otras oportunidades parecen evidenciar algo así como una aceptación confiada, tanto de parte de los deudos —la muerte de los otros— como de parte del enfermo —la muerte de sí.

Lo innegable es la muerte en familia y aún dentro de conjuntos sociales más amplios. No se muere solo, o, más bien, no se debe morir solo. Las muertes en familia son mostradas por las cartas privadas, los periódicos y la literatura como modelos a imitar, y la muerte a solas como un hecho, ese sí, insubsanable, desgarrador y sin esperanzas. Lo que "consuela" —es la palabra usada en los documentos— es acompañar al agonizante, lo que no se le perdona es que haya elegido morir sin compañía.



La muerte acaecía, además, en la casa. El moribundo y sus deudos estaban en el dormitorio, rodeados de los objetos que siempre vieron; al alcance de sus manos, sus hijos; al de su vista, el Sagrado Corazón que presidía el lecho desde que nacían y se casaban; al de sus oídos, los sonidos familiares de la casa, tal vez algo más apagados. Los criados, cuando los había, eran conocidos desde hacía años y ayudaban a la higiene. Todavía entre 1881 y 1895, del 83 al 86% de los montevideanos fallecía en su casa y sólo del 14 al 17% en "Hospitales, asilos y policía". (506)

La muerte, finalmente, comenzaba recién a estar ligada a la medicina. Al lado del moribundo y sus parientes, dando consejos y consolando, más el cura que el doctor. En 1876 y en Montevideo, la ciudad dónde abundaban los médicos, el 41% de los fallecidos careció de certificado médico, lo que permitió al Dr. Rappaz preguntar inquietantemente a los lectores de "El Siglo": "*¿Todos los enterrados estaban realmente muertos, no hubo enterrados vivos, o envenenados o asesinados*" dentro de ese 41%? (507)

La "civilización" terminará con estas interrogantes ya que el porcentaje de muertos sin asistencia médica descendió año a año luego de esa fecha, hasta casi desaparecer en el Montevideo de 1889. (508)

¿Qué consecuencias tuvo el predominio de la muerte "no médica" en la cultura "bárbara"? En primer lugar, la imprecisión sobre el hecho mismo de la muerte, las fronteras confusas entre moribundo y fallecido, entre ciertas enfermedades y la muerte.

La época estaba llena de anécdotas sobre muertos que "renacían" (509) o "vivos" que estaban muertos, como en el entierro que se suspendió en agosto de 1866 por creerse "*que la finada conservaba aún la calor vital*", debido a lo cual se la "*transportó de nuevo del ataúd a la cama*", pero, pasadas las horas, "*se conoció el verdadero estado de la finada y su entierro tuvo lugar*". (510) Tal vez el ejemplo más espectacular de las dudas verosímiles de la época "bárbara" sobre el estado real del hombre, lo dió el 30 de junio de 1815 el Alguacil Mayor de la "Plaza de Colonia", llamado por el suicidio de un residente inglés. Para certificar el estado del excéntrico sajón, "*a presencia de los testigos* [pegó] *al cadáver tres golpes en el pecho preguntándole*

como se llamaba. [Este] *nada respondió,* [al igual que a la pregunta sobre] *quién le había muerto*". (511)

En realidad, la muerte no parecía a los ojos de la cultura "bárbara" ese hecho inconmovible, definitivo y esencialmente diferente a la vida que parecerá a la sensibilidad "civilizada" y a su ilustración médica. La muerte era otro de los estados del ser humano, aquel cuya proximidad "oprimía" más el pecho —al decir de la angustiada monja salesa de 1860—, pero sus diferencias con la vida no eran de esencia. En parte, porque todos creían en el más allá y en la comunicación permanente entre el mundo de los muertos y el de los vivos. En parte también, porque la socialización de la muerte le limó su rasgo más visceral y angustioso, el de ser la única experiencia incompartible del hombre. No sabemos si esa socialización sosegó al agonizante, lo repetimos, pero sí creemos que aseguró psicológicamente a los que quedaban. Como siempre, la Historia puede hablar con cierta verosimilitud más de cómo se vió la muerte de los otros, que de cómo se vivió la propia.

3. *Transgresiones.*

Pocas veces la cultura "bárbara" violó el principio de la muerte en familia y en la casa.

En épocas de peste, sí, naturalmente. Esa situación límite imponía el terror a toda la sociedad y la sacaba de sus casillas. En 1857, durante la epidemia de fiebre amarilla (512), y en 1868, bajo la de cólera, "*el Sr. Cura de la Matriz y el Sr. Jefe Político* [de Montevideo] *hicieron que el viático salga en carruaje y a la sordina* [para no] *alarmar*" más a los habitantes de la Capital. (513) También se suprimieron los crespones a las puertas y el doblar de las campanas. La peste hizo que la muerte no fuera anunciada pero, aclarémoslo, ello no significó que moribundo y deudos carecieran de la conciencia de su proximidad. Nunca la conciencia debió haber sido tan fuerte como durante las epidemias.

La muerte en familia y en las casas, en las pestes experimentaba cambios sustanciales. Fallecía más gente en los hospitales y los lugares de aislamiento que en períodos normales, pero ello porque las autoridades a menudo obligaban al abandono de ciertos núcleos de viviendas considerados como focos de las epidemias. El "*desalojo forzoso*" tenía

a veces consecuencias paradojales. Los damnificados se negaban a evacuar sus casas y para no irse ni siquiera llamaban al sacerdote y al médico cuando tenían familiares enfermos. (514) Sostuvo el católico "El Mensajero del Pueblo" durante la epidemia de fiebre amarilla de 1873: "[...] *llega a tanto este temor* [al desalojo] *en muchas de esas familias que su proceder no puede calificarse sino de criminal, puesto que dejan morir a sus deudos más queridos sin ninguna clase de auxilios ni materiales ni religiosos, o aún los abandonan en su agonía*". (515)

Sabemos qué sucedió con la mitad de los muertos durante los meses de auge de esa epidemia de 1873: un 26% falleció sin recibir ninguna asistencia médica y un 7% con el médico llamado "a última hora". Es decir que la tercera parte de los muertos de 1873 no recibió asistencia médica. (516) Por "pánico" de las familias, según la sensibilidad ya "civilizada" del diario católico... Pero, ¿por qué no suponer también que pudo influír en muchos el deseo de no abandonar al cuidado hospitalario a sus familiares moribundos?

Durante casi toda la época "bárbara", el Hospital de Caridad, el único existente en Montevideo, fue considerado con temor por la población. Allí por lo general se iba a morir, a ser amputado sin anestesia hasta 1847-48 por lo menos, a entrar en contacto con el riesgo de la infección y a soportar un régimen asistencial que mucho tenía de carcelario, como ya sabemos. Se iba, además, a correr el riesgo de morir solo, o, lo que era igual, sin el apoyo de la familia y los amigos.

Por eso la sociedad "bárbara" no perdonaba que durante una epidemia, por ejemplo, un padre pudiente enviara sus hijos a ser "cuidados" en el Hospital, hecho que hoy —ya "civilizados" nosotros también en este plano— todos recomendaríamos.

Porque los hospitales eran sobre todo "morideros" y porque no se concebía la muerte fuera del seno de la familia fue que estalló el revelador escándalo de los hermanos Federico y Rosa Cabot, fallecidos de 21 y 15 años respectivamente, en el Hospital de Caridad de Montevideo, el 16 de abril de 1857, después de haber sido internados —"*abandonados*" opinó aquella sociedad— por su padre, el acomodado comerciante bonaerense, José Cabot, un "*egoísta sórdido y criminal*", un padre "*sin entrañas que abandonara a sus hijos a los horrores de la muerte negándoles hasta el rincón del hogar en que tenían el derecho de morir*", un "*judío mercader*", según sostuvieran

ese mismo año de 1857 el prosista Antonio Díaz, hijo, y el poeta Heraclio C. Fajardo.

El episodio removió tanto la sensibilidad de aquella sociedad que mereció editoriales y comentarios en toda la prensa (517), poesías alusivas, entre otros, de Heraclio C. Fajardo y Fermín Ferreira y Artigas, y dos crónicas noveladas. Antonio Díaz hijo, publicó dos ediciones de "La Tumba de Rosa. Leyenda histórica contemporánea", obra de más de 150 páginas, ese mismo año 1857. (518) Heraclio C. Fajardo, también ese año, publicó "Montevideo bajo el azote epidémico" un libro de cien páginas en el que, luego de describir la peste, dedicó casi la mitad del contenido a "Los mártires del egoísmo. Federico y Rosa Cabot". (519)

La simple crónica del episodio es ilustrativa.

En el mes de abril, la epidemia de fiebre amarilla que azotaba a Montevideo desde marzo, estaba en su apogeo. Fallecía un promedio de veinte habitantes diarios, y el día 7 la cifra trepó a los 36. Las familias pudientes habían abandonado el casco urbano en búsqueda de la salvación. (520) El "Comercio del Plata" publicó a mediados de ese mes un sugestivo comentario sobre la activa vida social que precisamente estaban desarrollando las gentes que habían huido *"ante el terrible flagelo"* a los alrededores de Montevideo, la Unión y el Paso del Molino. *"Bailes y tertulias, sin hablar de la plaza de toros y sus emociones"*, y mesas servidas con comidas francesas por las familias lugareñas a sus huéspedes montevideanos, alegraban a los "inmigrantes" que olvidaban así, se decía, el terror. Sólo faltaba, y tal vez lo hubo, un Bocaccio uruguayo. (521)

Hacia ese mundo que exorcizaba el miedo debió haber ido Rosa Cabot, de 15 años. Rosa vivía en casa de una hermana casada con el rico comerciante Joaquín Albanell y éste en los primeros días de abril se preparaba a llevar a toda su familia" *"fuera de la ciudad"* para alejarla de la peste. Pero su hermano Federico se presentó a buscarla en nombre de su padre, con *"la infausta noticia de que su madre y dos de sus hermanos habían sido atacados por la peste"*. Rosa fue de inmediato a la casa paterna para asistir a *"sus dos enfermos"*.

El 9 de abril cayó a su turno enferma y el 11 Federico también fue atacado por la fiebre amarilla. Mientras el resto de los afectados se restablecía y era transportado al Reducto, Rosa y Federico quedaron al cuidado de su padre y su hermana menor, Anita. El Doctor Parasolo

aconsejó *"una junta de facultativos"* pero el padre se negó a convocarla. *"En toda la casa no había un solo criado, un solo enfermero"*.

El 13 de abril a las 9 de la mañana, Albanell, el cuñado de Rosa, *"se apeó frente a la casa número 71 de la calle Florida y entró a conferenciar con su suegro"*. Media hora después, volvió a salir y se dirigió al Hospital de Caridad dónde pidió *"dos camillas"* para traer *"dos personas atacadas de la fiebre"*, dando la dirección. Al retornar para la casa de su suegro, encontró en la calle Misiones al joven Pedro Antonio Gómez, amigo de Federico Cabot, y le pidió le acompañase para ayudarlo a vencer la probable resistencia de Federico Cabot a su internación en el Hospital. Allí serían llevados los dos hermanos por orden de su padre ya que no tenían *"quién los asista en su casa"*. Este joven se dirigió al domicilio de José Cabot y trató de persuadirlo para que no internara a sus hijos, diciéndole, entre otros argumentos, que esa resolución *"acarrearía sobre su cabeza el vilipendio general* [y que] *la Sociedad Filantrópica le podría proporcionar enfermeros"*. El diálogo que Heraclio C. Fajardo puso en boca de estos dos protagonistas del episodio, merece ser transcripto. Dijo el padre al joven:

"—Es inútil, ya he resuelto que se lleven al Hospital. Además, allí estarán tan bien tratados como en casa.

—No lo dudo, pero Ud. debe comprender que la idea de ser conducidos a un hospital general tiene que ser más terrible para sus hijos, para Rosita, sobre todo, que la enfermedad de que son víctimas. No es solo esto: Ud. sabe que al Hospital no van más que las clases indigentes [...] *y la noticia de que Ud. había mandado allí a sus hijos, produciría en la sociedad una gran sensación, y se formarán conjeturas muy poco favorables para Ud. ...*

—¿Qué dirían? dijo Cabot [...]

—Dirían, respondió éste, que Ud. es un mal padre [...] *Dirían que el miedo del contagio, el egoísmo o la avaricia lo habían determinado a arrojar a sus hijos moribundos de su casa, a negarles los auxilios de la ciencia, un puñado de oro de sus cofres, a hacerlos llevar al Hospital en la camilla del mendigo, del jornalero, del pobre, a colocalos allí en las salas generales, entre cien infelices* [...]

—¡Basta, basta! exclamó Cabot [...]"

En ese instante entró Albanell quién comunicó la llegada de las camillas y apoyó a su suegro.

Los enfermos, sollozando, fueron conducidos en 15 minutos al

Hospital. La *"indignación"* ganó a las autoridades hospitalarias y a las Hermanas de Caridad que asistieron desde ese momento a Rosa. El 14 de abril a las 10 de la mañana, José Cabot se presentó en el Hospital a ver a sus hijos. Federico le reprochó hallarse *"confundido con los mendigos de la ciudad"*; el padre se dirigió después a su quinta del Reducto.

El padre, presionado por la *"indignación"* del pueblo y la prensa, quizo entonces retirarlos del Hospital, pero ya era tarde pues los jóvenes estaban agonizando. A las 9 y 25 minutos del día siguiente falleció Rosa, veinte minutos después, Federico. La noticia de la muerte de los hermanos circuló velozmente por la ciudad. La Sociedad Filantrópica decidió costear su sencillo entierro y a las doce del día, cuando el padre todavía no se había presentado, un inmenso gentío se hallaba aglomerado a las puertas del Hospital, de dónde partió el cortejo a la una de la tarde, presidido por todos los miembros de la Sociedad Filantrópica. Los ataúdes con dos coronas encima fueron conducidos al Cementerio Central por una multitud entre quienes se contaba *"cuanto existía de más distinguido en la ciudad"*. Los cadáveres fueron, como era norma, cubiertos con una capa de cal viva y enterrados en dos fosas al lado del panteón de Bernabé Rivera.

El 17 de abril apareció en el "Comercio del Plata" una invitación de José Cabot y su esposa, Cayetana Capua de Cabot, para los funerales que por el alma de los dos hermanos mandaron decir sus padres en la Iglesia de San Francisco (522) y casi dos meses después, el 30 de mayo, el padre se presentó ante las autoridades del Hospital para pagar la asistencia brindada a sus dos hijos —tres días a patacón diario por persona hacían seis patacones— y pedir sus ropas y objetos personales, reclamando en particular los anillos de Rosa. (523)

Los hermanos fueron llamados *"los mártires del egoísmo"*, *"las víctimas de la avaricia más sórdida"*. Y en este juicio coinciden todos los testimonios, desde la prensa a la novela "histórica", pasando por la poesía. Antonio Díaz, hijo, resumió el sentir general en las páginas finales de su "Leyenda histórica contemporánea", "La Tumba de Rosa": *"Por desgracia, durante la epidemia en Montevideo, se ha presentado un hecho cruel, escandaloso como nunca se ha visto en nuestra reciente sociedad. Un padre, que cuenta con bastantes medios, abandona sus dos hijos en el Hospital de Caridad, y mueren sin que él*

los haya visto morir, sin que ellos pudieran darle el último ¡a diós!". (524)

¿Qué había hecho este padre? ¿Acaso pegado a sus hijos con violencia y con su incomprensión llevándolos al suicidio? No, este tipo de conducta se admitía. ¿Les había negado asistencia médica? No, en realidad los había llevado al Hospital donde estaban todos los médicos. Es cierto, siendo pudiente, ni siquiera les pagó una pieza aparte, lo que era posible y también le fue reprochado. Su transgresión indisculpable fue dejarlos en un lugar *"sin que él los haya visto morir, sin que ellos pudiesen darle el último ¡a diós!"* Este padre había restituído a la muerte una de sus características más ominosas: la angustia derivada de la soledad del morir entre extraños, el rasgo típico de la muerte "civilizada" que asomará en el Novecientos.

CAPITULO IX:
LA MUERTE EXHIBIDA Y ACEPTADA

1. *La costumbre de la muerte.*

La sensibilidad "bárbara" convivió con la muerte como hecho familiar y frecuente, recordémoslo. La tasa de mortalidad alcanzó de seguro cifras anuales en torno al 30 por mil habitantes, el triple de las actuales, y en períodos de peste —1857 en Montevideo, por ejemplo— la fiebre amarilla diezmó a la Capital.

Pero tanta abundancia del hecho de la muerte pudo conducir a su negación, a su ocultamiento; eso al menos ocurría durante las pestes en que, como hemos observado, el viático salía disimuladamente y la gente apedreaba los carros fúnebres cuando pasaban todos los días por el frente de sus casas.

Empero, en períodos normales, la sensibilidad "bárbara" no solo aceptó sino que promovió la convivencia con todas las formas imaginables de lo macabro: los cadáveres eran llevados para las misas de cuerpo presente a las Iglesias; las calaveras y los huesos a menudo se encontraban esparcidos en el suelo o a la vista del público en los nichos abiertos de los cementerios del interior y de Montevideo; a veces la gente convivía con sus propios ataúdes o los huesos de sus parientes; la prensa exhibía tibias y calaveras en grabados que acompañaban los avisos mortuorios; las revistas literarias contenían casi siempre artículos o cuentos macabros; y los objetos fúnebres —ataúdes, crespones, coronas, etc.— eran avisados en los diarios y en los escaparates de las tiendas con total "impudicia", como dirá luego la sensibilidad "civilizada".

La muerte era un hecho frecuente en esa sociedad, pero su cultura, en vez de ocultarlo, lo exhibió.

Observemos los funerales.

Es cierto que el muerto era afeitado y vestido con sus mejores galas (525), las que en el caso de los pobres no pasaban de un poncho

(526), obvios exorcismos contra la muerte. Pero el cadáver siempre se exhibía, o porque se lo dejaba en la cama y solo en el momento del entierro era puesto en el ataúd, o porque éste no se tapaba sino en la fosa. En el interior, cuando el cementerio quedaba muy lejos, la exhibición del cadáver, seguramente vestido, era aún más "escandalosa". Recordó Julián O. Miranda los hábitos del medio rural en el Este del país hacia 1850: "*Era costumbre en esa época, transportar desde la campaña a los muertos para darles sepultura cristiana en Maldonado, cuando la persona fallecida era pudiente; y como el medio más fácil y rápido era el caballo, se acomodaba al muerto de modo que permaneciera firme en su cabalgadura, y rodeado por los dolientes y amigos, se le llevaba hasta la población, donde, después de las ceremonias religiosas de práctica, se le daba sepultura*". (527)

No había "pompas fúnebres", excepto para los Grandes y en ese caso más que la pompa a la italiana del período "civilizado", era la pompa fúnebre barroca heredada de la España de los siglos XVII y XVIII.

El servicio fúnebre en Montevideo por lo general era municipal y no particular. Lo regulaba la Junta Económico-Administrativa quien llegó a prohibir en junio de 1867 a texto expreso a los particulares "*transportarlos por negocio*". Las tarifas denotan servicios de diferente calidad pues en 1840 ya había carros fúnebres "*de primera clase*". (528) En 1867, acercándonos a la sensibilidad "civilizada", la diferenciación era aún mayor: había cinco tipos de carros, "*de gala*", "*de primera*", "*de segunda*", "*de tercera*" y dos para los "*ángeles*" (los niños), "*de primera y de segunda*". (529) Pero el bajo precio (el de gala se cobraba a $ 24 y el de tercera a $ 3,20) testimonia una "pompa" parca y modesta en todas las ocasiones ya que el salario mensual de un peón de barraca, por ejemplo, fluctuaba en esa época entre los $ 30 y $ 35. En las primeras décadas del siglo XIX incluso ocurrió que ni siquiera se gastaba en un ataúd permanente, pues se alquilaba. Así, por ejemplo, entre las rentas de la Hermandad de Caridad de Montevideo en 1825 y 1826, figuran $ 55 del alquiler "*del ataúd en que son conducidos al Campo Santo los cadáveres de los pudientes que mueren en el Hospital y pagan por él un peso*". (530)

Los funerales barrocos se reservaban para los personajes políticos y eran similares a los que Montevideo había conocido en el siglo XVIII, cuando la autoridad española ordenaba celebrar en la Catedral

las exequias del Rey, la Reina o un príncipe de la sangre.

Allí sí, la muerte era negada por la belleza —al menos por aquel concepto de belleza— y el espectáculo. El aparato central del funeral de los Grandes, era el túmulo mandado levantar en la Catedral por la autoridad a un alto costo. El *"Catafalco erigido en la Matriz cuando se celebraron los primeros funerales de los Mártires de Quinteros"*, en 1865, puede servir para ilustrarnos. Era una enorme construcción más o menos piramidal de madera cubierta por bayeta negra, la que también lo enmarcaba, que llegaba casi al techo del templo. En el catafalco se había colocado en lo más alto, coronas, banderas y el escudo nacional, junto a una figura envuelta en un manto que levantaba una corona en una mano, teniendo también coronas a sus pies. En medio del catafalco, un busto de César Díaz con su nombre en un tarjetón, detrás de un vidrio. Las dimensiones eran colosales pues ocupaba todo un altar, tal vez lateral, de la Iglesia. (531)

Este tipo de muerte con la pompa barroca, rigió tanto para *"las reales exequias y funerales por Nuestra Reina y Señora Da. María Amelia de Sajonia* (*que goza de Dios*)" en 1762 (532); como para *"las exequias y funerales"* mandados celebrar por el Cabildo de Montevideo en mayo de 1815 *"con la mayor suntuosidad y pompa fúnebre"*, a raíz de la muerte del *"valiente e inmortal Coronel* [artiguista] *D. Blás Basualdo"* (533); las ordenadas por el Gobierno colorado en marzo de 1845 ante la muerte del general argentino y unitario, Martín Rodríguez, que contaron con un túmulo *"preparado con toda magnificencia"* (534); el funeral celebrado en 1870 a costa del Gobierno de Lorenzo Batlle, ante *"un nuevo aniversario del fallecimiento del General Venancio Flores"* en que se haría *"túmulo de primera clase, cortinado y alfombrado de luto"*, se encenderían las arañas y habría cuatro filas de sillas y reparto de velas (535); y el funeral que ordenó el Obispo Jacinto Vera en marzo de 1878, *"en sufragio de Nuestro Santísimo Padre Pío IX"*, en que se cantó el Requiem de Mozart y la Iglesia *"ostentaba un hermoso monumento que llevaba todo el local que ocupa el altar mayor"*. (536)

Era el Poder el que llamaba a la pompa y la belleza barrocas, despersonalizando el funeral y alejándolo del momento de la muerte, pues con frecuencia se celebraba meses o años después de ella. En ese funeral, el espectáculo visual que ocultaba la muerte estaba sobre

todo al servicio de la ostentación. Era el Poder, entonces, el que no aceptaba la muerte.

Sólo en ese tipo de funeral el muerto estaba representado por los símbolos de su prestigio. En los comunes, no había subterfugios ni reticencias con la muerte pues el cadáver presidía su propio funeral en el centro de la Iglesia, y a veces hasta era paseado y "*posado*" en las estaciones que el difunto había mandado pagar al clero en su testamento. (537)

Recién el 18 de abril de 1861, el famoso decreto firmado por Bernardo P. Berro como Presidente y Eduardo Acevedo como Ministro, en medio de la querella entre masones y jesuítas, prohibió las misas de cuerpo presente en Montevideo, que no en sus suburbios y el interior donde continuaron realizándose por dos décadas más. (538)

El cadáver luego de este paso por la Iglesia era conducido en el carro fúnebre municipal en un ataúd destapado hasta por lo menos 1871 (539), ocurriendo que a menudo deudos y amigos le daban su último beso en el cementerio. (540)

No eran éstas las únicas oportunidades en que aquella sociedad veía cadáveres; su sensibilidad —¿admitía o requería?— también otras.

El Superior Tribunal de Apelaciones del Gobierno del Cerrito, instruyó a sus subordinados en enero de 1849 —y la ley lo sancionó en mayo de 1856— para que en los sumarios de causas criminales en los casos de no conocerse el muerto, "*se ponga a la puerta del jurado* [o de la Iglesia] *bajo la custodia de dos policías, para ver si es conocido por alguno*". (541)

A la exhibición por mandato judicial de los cadáveres de desconocidos a la puerta del jurado o la Iglesia —común en el interior—, la sociedad "bárbara" añadió el espectáculo macabro de sus cementerios.

Hasta el ochocientos, cementerio e Iglesia eran lugares próximos si no el mismo. En agosto de 1791, el Gobernador español de Montevideo propuso la erección inmediata de cementerios lejos de los templos ya que "*varios sujetos de este pueblo* [habían] *tenido que salir de las Iglesias por la fetidez que había en ellas*", sobre todo en la de San Francisco. (542) El fiel deseaba ser enterrado en tierra santa y lo más cerca posible del altar mayor por sus reliquias, he ahí la razón de la mixtión templo-cementerio. Todavía en 1860, fecha en que ya estaba terminan-

temente prohibido enterrar en las Iglesias, los creyentes llegaron a pedir al Obispo, poder por lo menos depositar las urnas. (543) El resultado final lo observó en la Catedral de Montevideo, el viajero inglés W.A. Webster en 1828: "[...] *no se ven buenas pinturas* [pero sí] *hay calaveras humanas colocadas en diferentes partes de las naves y en el piso, como solemnes e impresionantes amonestadores* [...] *Algunas de ellas eran* [...] *visibles cerca de la silla del confesor* [...] *Los largos huesos del esqueleto humano blanqueados por el tiempo, están cruzados en varias partes del edificio y en el suelo. Tales son las reliquias con las que el clero ha decorado sus altares*". (544)

Los cementerios de Montevideo, incluido el "Central" habilitado en 1835, ofrecían un espectáculo que la sensibilidad "civilizada" de los viajeros extranjeros —y la de ciertos orientales también— calificó de "*horrible y apestoso*".

L. Boutcher Halloram los vio en 1823: ante el espacio reducido, las tumbas se hacían poco profundas, por lo que "*antes de que los cuerpos se hayan consumido suficientemente eran desenterrados para cederles lugar a otros* [y] *arrojados a un lado en un rincón*" junto con los restos de sus ropas que andaban "*sembrados por el piso*". Sólo observó dos tumbas de piedra, no había monumentos sino pequeñas tablas sobre cruces de madera, "*con el nombre y la edad pintados toscamente*". (545) El Síndico Procurador del Cabildo de la ciudad, en marzo de 1828, Miguel A. Vilardebó, coincidió con la descripción del inglés y la crítica: "*el estado de descuido y abandono* [era] *absoluto*", las paredes de barro y ladrillo que lo circundaban resultaban bajas, estaban derruídas y las puertas, mal ajustadas, dejaban libre el paso a "*animales imundos y carnívoros*" por lo que se veía "*con sobrado dolor alguna vez* [...] *cadáveres comidos o mordidos*". (546) Casi veinticinco años después, en 1852, el Cementerio Central ofrecía un aspecto similar; los nichos, con puertas de madera podrida, mostraban los ataúdes, y en algunos sitios, "*acá y allá, una laguna de agua con ataúdes y fragmentos de ellos flotando; en un lugar un gran montón de calaveras y huesos* [...] *blanqueándose al aire*". (547) En 1859, el norteamericano J.A. Peabody confirma "*el espectáculo más extraordinario imaginable para un país cristiano*". (548) En 1866, la prensa señaló similar estado de "*abandono*" en el cementerio de la Unión (549), y en 1871, "El Ferrocarril" advirtió que en el del Paso del Molino, "*entre los cajones viejos y las ropas casi podridas de los difuntos,*

hacen nido las gallinas". (550) Los cementerios de los pueblos y ciudades del interior cuyas descripciones conocemos —Santa Lucía en 1854 (551) y Durazno en 1867— ofrecían el mismo panorama: "*huesos esparcidos por todas partes*" y "*terrenos sin cercar adonde iban a pastar los animales de la vecindad*", apartados a veces por los deudos.

En medio del campo, en estancias sin cementerios, la población rural a menudo exponía los ataúdes al aire libre hasta que los cuerpos quedaban totalmente desecados y colocaba luego los restos en una urna que a veces permanecía años en la casa hasta que apareciera la oportunidad de conducirla al lejano camposanto. Así describieron los hechos el escocés D. Christison que visitó Durazno en 1867 (552), y el pastor J.H. Murray, quién viviera en las estancias de Colonia entre 1868 y 1870. (553) El historiador regional Carlos Seijo rescató en 1929 una fotografía de uno de esos cementerios rurales con los cadáveres expuestos en los ataúdes abiertos entre las piedras y "*dos talas seculares*" sobre una elevación del terreno en la estancia "La Carolina", departamento de Durazno. "*Al llegar los días de ánimas* —acota— *era cuando acudían los deudos llevando una vela que, sujetándola entre las piedras, dejaban encendida*". (554) (*)

Así como en los ranchos pobres, cerca del dormitorio, a veces "*reposaban*" los huesos de los padres de sus habitantes "*en urnas apiladas en una altura de seis pies*" (556), en las estancias ricas era costumbre que cuando llegaba un carpintero se aprovechara la oportunidad para encargarle algunos ataúdes "*en el caso de que pudieran necesitarse, y se mandaban hacer de diversas medidas*" (557), los que también quedaban esperando...

La familiaridad con cadáveres y ataúdes podía transformarse, en casos extremos, en auténtica necrofilia. Así, allá por 1840, el ex-secretario de Artigas, Miguel Barreiro, tenía en su dormitorio, al lado de la cama y sobre una mesa, una urna con los huesos de su madre (558), y, a fines del siglo XIX, un estanciero de Florida cuya señora hacía poco que había fallecido, frente al sillón en que dormía la siesta había hecho construír con cajones vacíos, un catafalco todo revestido de paño de merino negro, rodeado por candelabros altos con velas

(*) La exposición del cadáver a cielo abierto se practicaba entre los indígenas "*inferiores*" de América del Sur y los esquimales, hallándose también difundida en Indonesia, Australia y otras regiones de América. (555)

encendidas. (559) Estas personalidades excéntricas expresaron así sus patologías porque vivían en el marco de aquella sensibilidad, por lo que llevaron al extremo lo que observaban todos los días: la convivencia de los vivos con los restos de los muertos.

* * *

La muerte era una costumbre más y no el hecho insólito en que se transformó paulatinamente con la sensibilidad ''civilizada''.

Huesos, cadáveres y ataúdes eran objetos de contemplación cotidiana. La imaginería popular llegó a imponerlos a los grabados que aparecían en los diarios de la Capital ilustrando las invitaciones para los funerales.

Describamos sucintamente las imágenes más corrientes de esos grabados, desde 1835 a 1871, de acuerdo a un muestreo en que analizamos los periódicos más importantes por lo menos cada cinco años:

Diario	Año	Descripción del grabado en el aviso fúnebre
El Nacional	1835	Jarrón con inscripción: Finis.
" "	1835	Reloj de arena, calavera y lápida.
" "	1836	Calavera, guadaña y tibias.
" "	1836	Cruz sobre un sol y nubes.
" "	1836	Calavera con huecos en ojos y boca.
" "	1839	Jarrón con inscripción: Finis.
" "	1841	Ibid.
" "	1841	Calavera con huecos en ojos y boca.
Comercio del Plata	1845	Escena con lápida, luna y árbol.
" " "	1845	Escena con lápida, calavera al lado, sol ocultándose y árbol movido por el viento.
" " "	1850	Ibid.
La Nación	1860	Escena con monumento funerario en cementerio y árbol.
La Prensa Oriental	1861	Calavera y debajo dos tibias cruzadas.
" " "	1861	Ibid, a las que se añaden 3 gusanos o lágrimas, a cada costado de la calavera. Este investigador cree sean gusanos.
El Pueblo	1861	Escena con lápida, luna llena y árbol.
La Nación	1862	Escena con mujer con cara de calavera, reclinada sobre tumba y árbol.
" "	1862	Escena con iglesia, árbol y mujer reclinada sobre tumba en cementerio cubierto de lápidas.
El Siglo	1865	Cruz: primera vez que la hemos registrado.

El Siglo	1866	Cruz
La Tribuna	1865	"
El Siglo	1867	Cruz con corona entrelazada.
El Siglo	1867	Escena con lápida con cruz y gran cementerio con árbol.
El Siglo	1869	Calavera y debajo dos tibias cruzadas, a las que se añaden 3 gusanos o lágrimas a cada costado.
El Ferrocarril	1871	Calavera y debajo dos tibias cruzadas.
" "	1871	Cruz.
El Siglo	1871	Cruz.

El lector que haya tenido la paciencia de leer el cuadro precedente habrá advertido dos hechos claros, primero, la ostentación de los símbolos macabros de la muerte (calaveras, tibias, lápidas, monumentos funerarios, cementerios y, tal vez, hasta gusanos), segundo, la lenta evolución hacia su rechazo, hacia el triunfo del símbolo religioso neutralizador y ocultador del horror macabro: la cruz, lo típico de la nueva sensibilidad "civilizada" que comenzó a primar luego de 1860-70.

Los avisos fúnebres testimonian también lo familiar que le pareció la muerte a esta cultura. Los avisos fúnebres no se agrupaban ni diferenciaban del resto de los avisos. Aparecían aislados y confundidos entre los comerciales. En 1855, por ejemplo, al lado de uno que invitaba a concurrir a un "*gran baile de máscaras y de particular*" en el Teatro (560), en 1873 al lado de otro que daba cuenta del "*invento para Carnaval*" de nuestra conocida, la "*Máquina Montevideo*" para fabricar huevos de cera (561), en 1855 entre dos, uno que ofrecía vender "*papas francesas e inglesas para semillas*" y otro dónde se pedía "*un ama de leche*" (562), en 1845 al lado del de un "*remate*" (563),y en 1835 enseguida del que anunciaba la venta de un bergantín inglés (564) Recién en 1873, el doctoral "El Siglo" los separó y diferenció bajo el rótulo de "*Avisos fúnebres*", aunque tal costumbre tardó en llegar a los otros periódicos de la Capital, como estudiaremos en el Tomo II de esta obra.

Esta familiaridad, que en casos extremos como el señalado arriba, se convertía en una suerte de banalización de la muerte, ganó al discurso popular. Las expresiones habituales del habla cotidiana, los lugares comunes del lenguaje profano, se aplicaron al discurso sobre la muerte. Así, los hermanos de dos vascos asesinados en Santa Lucía

en 1858, Santiago y Pedro Harriaga, avisaron en "El Comercio" que el funeral debía trasladarse de fecha *"por no haber llegado los cadáveres"* (565); y una feligresa canaria le escribió al Vicario Apostólico en mayo de 1863, sin ninguna clase de diferenciaciones entre un tema y otro, que: *"Hago saber a Ud. como mi padre falleció el 29 de marzo, pedimos a Ud. lo encomiende a Dios. Mi madre le manda a Ud. 30 misas* [...] *que las aplique Ud. por ella* [...], *las de mi finado padre se las dí al padre Martín Pérez* [...] *me hará Ud. el favor de darme un recibo de estas misas* [...] *Recibirá Ud. esa frutera para que vea que buenos han estado los duraznos este año y Ud. no nos acompañó a comerlos. Cipriano también le manda ese tarro de dulce de membrillo"*. (566)

Esta banalización de la muerte alcanzó su clímax en la exhibición comercial de objetos fúnebres. Las cocherías avisaban toda su mercadería por los diarios: *"carros fúnebres"*, *"carruajes para entierros"*, *"cajones, velas y candelabros"*, *"paños e invitaciones"*, *"buenos y cómodos carruajes de lujo"* (para los deudos, suponemos), *"cajones de todas clases a precios equitativos"* y *"coronas"*. (567) La sensibilidad "bárbara" perduró más tiempo en el interior del país y por ello la prensa departamental finisecular muestra algunos ejemplos relevantes de esta clase de reclames. En 1886, "Ecos del Progreso", el diario del "Salto Oriental", publicó un aviso de la *"Sección especial. Carpintería Central"* con un grabado que representa a un anciano apoyado en un bastón y un pequeño ataúd en su otra mano; en el texto se anuncia haber *"recibido en estos días un gran surtido de adornos* [...] *ataúdes de nogal, cedro o raso blanco con grandes adornos por la mitad del valor que se pueden vender en otra parte, los inferiores están en igual caso. Siguiendo la competencia, el dueño del establecimiento dará candeleros, paños y todos los aparatos gratis, también ha hecho galerías y cortinas negras, a más fundas negras para sillas para evitar a los dolientes la incomodidad de buscar sillas negras. Urnas de nogal y además en el mismo caso. Tomen nota de este aviso todas las sociedades de Socorros Mutuos"*. (568)

Sólo la "Empresa fúnebre" de Angel Rienzi, que avisó en "El Teléfono" de Mercedes desde 1891, logró mostrar mayor sentido comercial en estos rubros por cuanto comunicó que: *"A las personas que llevasen cajas cuyo valor pase de $ 30 se le harán gratuitamente todos los arreglos de sala, facilitándosele también candeleros, corti-*

nados y mesas para velatorio''. La empresa concluyó garantizando ''*la elegancia y prontitud en los trabajos*''. (569) 23

Esos empresarios ''bárbaros'' no eran ''respetuosos'' ni usaban subterfugios porque la sociedad no se los exigía, en realidad, ella y ellos participaban de la misma sensibilidad, la que permitió a los dueños de las cocherías usar en los desfiles del Carnaval de 1888, ''*el carro de conducir atributos mortuorios*'' en medio de un ''*gran entusiasmo*'' popular. (570)

* * *

Hablar y escribir sobre enfermedades graves, agonías, estado de los cadáveres y funerales, no chocaba a la sensibilidad ''bárbara'', por el contrario, formaba parte de su ''buen gusto''.

Todos los diarios de Montevideo y del interior publicaban crónicas animadas y prolijamente descriptivas de enfermedades, agonías (eso sí, en paz), velorios y entierros. Cómo se había tratado ''*el cadáver*'' (así era llamado), en el caso de los ''notables'' para ''*evitar que se descompusiera rápidamente*''; el tipo de mortaja; la descripción del cajón de valer la pena, por ejemplo, si era ''*elegante*'' o de ''*ébano*'' y tenía ''*incrustaciones y abrazaderas de plata*'', como el de Tomás Gomensoro en 1900; la organización de la ''*capilla ardiente*'' con el ataúd en el centro, los cirios, el tipo de sudario que dejaba ver el cadáver así como el crucifijo que se le había puesto sobre el pecho y las flores sueltas; el número de álbumes que se había cubierto; una especial referencia al número, boato y características de las más ''*distinguidas*'' coronas y quiénes las habían enviado; cuántos habían ido al funeral en la Iglesia y al entierro en el cementerio y el número de carruajes. (571)

La muerte exorcizada y convertida en ''crónica de sociedad'' y en ostentación del Poder, expurgada de todo lo macabro y chocante a nuestra sensibilidad, se dirá. Sí y no. Sí, porque esas descripciones participaban, en efecto, de la banalidad de la crónica social, y parecían, entonces, destinadas a enmarcar la muerte en el contexto de lo cotidiano, lo normal, lo que no tenía por qué aterrorizar. No, porque lo que podía servir para recordar al lector lo macabro de la muerte, también estaba allí; en el lenguaje —''cadáver'' abundaba mucho más que los eufemismos de ''restos'' y ''mortales despojos'', por ejem-

plo—; en el relato de las agonías —algo idealizadas, probablemente—; y en el regusto que a veces asomaba por el señalamiento de la descomposición del cadáver. Así, cuando la necesidad ideológica lo sugirió en abril de 1861, el periodista de "La Prensa Oriental" no vaciló en señalar que, ante la negativa del clero projesuítico a permitir el entierro del masón Jakobsen, "*sus amigos se dirigieron, con el cuerpo ya fétido, al cementerio*". (572)

Lo macabro tenía buena prensa no sólo porque había lectores interesados (tal vez siempre los habrá). Lo que llama la atención es la actitud favorable a lo macabro de los dirigentes de la cultura, periodistas y escritores, (que en el siglo XIX equivale a decir casi siempre, políticos) aquellos que por lo general señalaban los límites y los valores del buen o mal gusto a la sociedad.

En 1868, "La Tribunita" publicó la "*solicitada*" dirigida al público por el embalsamador del cadáver de Venancio Flores que se había descompuesto, (vuelto "*putrefacto*", dijo él). Hizo sus descargos con el mayor acopio de detalles posibles y no ahorró descripciones a sus ávidos lectores: "*Después que los facultativos* [...] *abrieron el cuerpo* [...] *y sacáronle todos los interiores, puse el cadáver en un primer baño de alcohol de 38 grados* [...] *y de ácido fénico* [...] *no hice uso de arsénico. El método adoptado* [...] *es el más moderno* [...] *Concluída esta primera operación* [eran dos baños] *encomendé* [...] *a Manuel Flores que no permitiese que nadie tocase el cadáver. Pero habiendo sabido* [...] *que el cadáver había sido manoseado y que se le había cambiado el baño* [...] *me retiré*". (573)

En noviembre de 1876, "La Tribuna" recogió una vieja crónica sobre el día de difuntos que se escribiera en 1869. En sus frases finales se decía: "*El cuerpo se horroriza* [...] *ante este nuevo mundo cuyas puertas están guardadas por la muerte, cuya atmósfera son las miasmas inmundas del sepulcro, cuya luz es el fuego fatuo de los cadáveres en descomposición, cuya vegetación es el velo glutinoso de insectos que extienden sus pliegues vivos, trémulos y asquerosos sobre los cráneos y fragmentos que fueron en un tiempo espléndidas cabelleras, brazos esculturales, senos de vírgenes, auroras de deleite*". (574)

Quien llevó el gusto por lo macabro a su culminación fue el colaborador anónimo de la revista "La Ilustración Uruguaya" que a fines de octubre de 1883, publicó como comentario para el día de los muertos el

2 de Noviembre siguiente, su *"Soliloquio en un sepulcro"*, artículo que definió como *"el soliloquio de un esqueleto que he escuchado a la puerta de un sepulcro"*. Observemos íntegros sus párrafos iniciales porque no tienen desperdicio:

"Reposo tranquilo desde lustros y lustros en este hondo letargo, en mi carcomido ataúd, envuelto en el harapo que fue en un tiempo limpio sudario; reposo en este pequeño palacio con huéspedes criados por mi mortales despojos, sin aire, sin movimiento, sin lo que vida se llama, sin luz [...] *no, miento, allí en el fondo una rendija deja pasar sigiloso un pequeño haz de fuego y átomos de aire que consigo traen nuevos gérmenes que se conjuran para la pronta destrucción de esta mi pobre humanidad, generando nuevos gusanos, nuevos amigos, otros tantos huéspedes en mi solitaria residencia. Ahí los veo nacer, vivir, morir tranquilamente uno a uno, revolviéndose con gozo dentro de mis vísceras que les sirven de suculento festín, miro los unos que se forman en el corazón, otros en el cerebro, otros en las regiones abdominales, más robustos que aquellos y que empiezan su obra de destrucción* [...] *Extasiado los contemplo* [...] *Vengadores al ver mi cómica mueca* [...]" (575)

En los intelectuales uruguayos de la época se produjo a menudo una curiosa y sugestiva combinación entre esta familiaridad con la muerte que a veces se tornaba necrofílica, y la "muerte romántica" importada como modelo literario desde Europa y los Estados Unidos. En las revistas literarias del período, "El Recuerdo", editada por jóvenes uruguayos en Buenos Aires en 1856, cuyos redactores eran Heraclio C. Fajardo, Fermín Ferreira y Artigas, Juan B. Gomar y Plácido Douclai, y "La Revista Literaria" de 1865-66, dirigida por José Tavolara y cuyos redactores eran Julio Herrera y Obes, Eliseo F. Outes, Gonzalo Ramírez, José Pedro Varela y José Ma. Castellanos, el tema de la muerte es obsesivo. Edgar Allan Poe y su "Enterrado vivo" merecieron una de las primeras traducciones rioplatenses que conozcamos en el órgano de 1856 (576), y en "La Revista Literaria" el tratamiento de la muerte es todavía más sugerente. El número 27 del 2 de noviembre de 1865, de seguro por la fecha, se dedicó por completo a la muerte con seis colaboraciones: "La conmemoración de los muertos", artículo de José Pedro Varela; "El día de difuntos", de Santiago Estrada; "El Cementerio", de Eliseo F. Outes; "El día de difuntos" poesía de J. Bermúdez de Castro; "Orad por ellos", de Fray Genero,

y "La voz de los sepulcros", de Carlos María Ramírez. El asunto había convocado tantas elucubraciones que el número siguiente, del 5 de noviembre, también se vió invadido por la muerte pues habían quedado *"valiosas"* colaboraciones sin publicar, sobre todo poéticas, tales, "La mansión de los muertos" de Juan A. Ramírez, "El Sepulturero", de José Pedro Varela; "A la muerte: meditación en un cementerio", de Clodomiro Cordero, y "El Cementerio en la noche", de Melchor Pacheco y Obes.

José Pedro Varela, el colaborador tal vez más distinguido y asiduo de "La Revista Literaria", publicó en varios números que comenzaron en enero de 1866, un cuento, "La flor de la vida", cuya sustancia era, a la manera de un Poe uruguayo y "bárbaro", un hombre que soñaba su agonía, su entierro y su estadía en la tumba, luego de sentir *"el agua sucia"* del hisopo con que el sacerdote le dijera el responso (577).

* * *

En 1851, el doctor en medicina Bartolomé Odicini, publicó su ya comentada "Historia de la última enfermedad del Sr. D. Joaquín Sagra y Périz", dedicada al "Sr. D. Ramón de la Sagra, autor de obras científicas y literarias". El folleto-libro, de casi sesenta páginas, es de género inclasificable. De la historia clínica moderna o "civilizada" tiene la descripción de los síntomas, el relato de las consultas celebradas con otros facultativos, los medicamentos administrados y sus efectos, así como el diagnóstico final de la enfermedad; según su autor, un cáncer *"gástrico o estomacal"*. De la historia clínica "bárbara" tiene el ser dirigida al *"Público, escrita de modo que cada uno pueda comprenderla"* a fin de convencerse de que el *"digno magistrado"* había muerto *"porque Dios así dispuso"* (578), y la descripción psicológica de la agonía, las impresiones, palabras y preocupaciones hasta testamentarias del enfermo, así como los lamentos de los deudos, uno de los cuales, *"su sobrino político"*, es precisamente el autor.

Este médico que mezcló observación científica con sentimientos, que no diferencia aún entre "el coma" y la vieja y humana "agonía", participó al igual que el intelectual José Pedro Varela, de la incapacidad de disociar "civilizadamente" la muerte de la reflexión sobre la muerte.

En ambos, en los científicos y en los intelectuales de esa "barbarie", la reflexión sobre la muerte está todavía demasiado impregnada de los aspectos físicos de la muerte, por ello la primacía de lo macabro en la reflexión. Los sentidos del hombre en la cultura "bárbara" dominaban su conducta y su reflexión, tan grande era su imperio como escaso el poder sublimador de la cultura.

2. *Las fiestas de la muerte.*

Las ceremonias de la muerte en la época "bárbara" llegaron a participar de casi todas las características de lo lúdico, tan predominante en aquella cultura. La muerte de los otros implicaba para sus deudos formas de la fiesta: el estar en comunidad y no solos; el ocio y no el trabajo; la abundante comida y no el ayuno; el abuso de la bebida y no la abstinencia; la exhibición y no el ocultamiento; en el caso del velorio de los niños, el baile y los requiebros amorosos, y no la quietud, el silencio y la contención impuestas al cuerpo y la sexualidad; y, por fin, el nexo entre muerte y alegría, sobre todo durante el entierro del Carnaval, y no la identificación absoluta de la muerte con lo majestuoso, lo triste y lo respetable, con una de las formas del Poder, en otras palabras.

En los velorios, los amigos y parientes eran invitados con mates amargos y dulces, chocolate con bizcochuelo, puchero, etc., todo regado, sobre todo en campaña, con "*libaciones*" de caña (algunos de los alimentos ofrecidos dependían, claro está, de la categoría social del difunto). (579) (*) En muchas ocasiones después del sepelio, los asistentes eran invitados a comer a la casa de duelo o a un almacén próximo, al grado que en enero de 1841, el rico comerciante Mateo

(*) Roberto J. Boutón describió lo ocurrido a fines del siglo XIX a uno de los hijos de un estanciero rionegrense en el velorio de su padre, luego de "*sendas libaciones*" con los vecinos, al querer conducir el cajón hasta el camposanto en un carrito de pértigo prendido a la cincha del caballo: *"Y marcharon medio 'mamaos', especialmente el conductor, que por el 'disgusto' se había pasado toda la noche tomando caña* [...] *prosiando y pitando iban, cuando al pasar frente a una pulpería, el conductor del carrito hizo alto e invitó a todos a hacer lo mismo para beber, dijo: 'a salu de padre muerto, que a padre muerto también gustaba'* [...] *siguieron viaje* [pero] *se desprendió la cincha y el carrito* [...] *quedó en el medio del camino, siguiendo todos al trote como tal. Muchos vieron lo pasado, pero teniendo en cuenta lo pesado que iba Ugartemendía, hiciéronse los ignorantes de todo, por ver hasta dónde irían las cosas.* [El hijo al darse

Magariños invitó a los funerales de su esposa Manuela H. de Cerrato con una *"esquela"* que llamó de *"convite"*. (581) Las concurrencias eran tan numerosas, las reuniones tan amplias, que las familias de clase media debían pedir a sus vecinos desde sillas hasta loza para cumplir con este servicio. (582)



El 2 de Noviembre, "el día de los difuntos", los cementerios parecían romerías. Sus calles, cuando las había, estaban concurridísimas con los deudos y otros paseantes que, además de rendir homenaje a sus difuntos, charlaban, reían y coqueteaban, *"llevando también allí* —como decía el periodista de "Rojo y Blanco" en 1901— *los instintos sensuales, los aturdimientos, las insolencias de la calle, de la plaza, del conventillo"*. (583) En los pueblos del interior *"el bullicio* [era] *sino alegre, por lo menos animado"* por las bandas de música que si bien tocaban marchas fúnebres, resultaban ser espectáculos que invitaban al *"solaz"*. Los diarios hacían las crónicas de las tumbas mejor *"adornadas"* (584) y los pulperos colocaban enfrente de los cementerios, *"almacenes de bebidas"* que resultaban las delicias de los hombres que frecuentemente se embriagaban (solo entre las clases populares, de creer a los adelantados de la "civilización"). Lo cierto es que en octubre de 1886 la nueva sensibilidad, como veremos en el Tomo II, a través de la Dirección de Cementerios de Montevideo, prohibió *"la colocación de carpas enfrente de los Cementerios"* los dos de noviembre para evitar las *"romerías indignas"* que asimilaban la fiesta a *"un circo de carreras o* [...] *una plaza de toros"*. (585) Treinta años atrás, en 1853 y 1854, el cura párroco de Minas había podido anotar en su libro de gastos sin ninguna vergüenza, las botellas de cerveza que había entregado a sus *"filarmónicos y cantores"* a raíz de su ayuda en las *"funciones del día de ánimas"*. (586)

Los cementerios eran vividos como lugares de paseo y juego, y merecían, al igual que cualquier edificio de recreo público, vgr., un

---

cuenta al poco tiempo de que su caballo iba sin carga], *les dijo: 'He perdido a padre muerto'* [...] *Inmediatamente toma al galope en su busca, entreparándose con algunos que iban quedándose atrás y a los que con dificultad para expresarse, preguntaba: '¿Han visto a padre por ahí?' "*

Teatro, ceremonias de inauguración. El Ministro de Gobierno del Presidente Manuel Oribe, Francisco Llambí, por ejemplo, resolvió el 1° de noviembre de 1835 se consagrase e instalase el nuevo cementerio —el "Central" de hoy— *"con la solemnidad posible, asistencia del Poder Ejecutivo y de todas las autoridades, tribunales y Corporaciones del Estado"*. A continuación del cortejo del Gobierno, el ejército acompañaría los restos de algunos muertos ilustres, entre ellos Bernabé Rivera, a los mausoleos que tenían destinados, *"y los ciudadanos podrían también llevar los restos de sus deudos desde el Cementerio viejo, poniéndose de acuerdo con el jefe de policía, a quién se autoriza para excitar al vecindario a que concurra"*. (*)



Muerte, fiesta y juego se hermanaron definitivamente en los llamados "velorios de angelitos".

La costumbre provenía de Andalucía y estaba vigente en la Banda Oriental ya en el siglo XVIII, al grado que las autoridades eclesiásticas coloniales la habían prohibido varias veces por las "indecencias" a que daba lugar. La creencia popular sostenía que *"cuando un niño muere, es motivo de un baile para festejar su entrada en la Gloria"*. (588) Al niño de poco tiempo, se le vestía y colocaba en un ataúd descubierto en el centro o un rincón de la sala. Desde allí presidía su velorio. Los deudos y vecinos que al ir se habían puesto sus mejores prendas —iban muy "paquetes"—, comenzaban de inmediato a beber y comer o tomar mate. A veces venía un rezador. Relató en 1896 el comienzo de un velorio un escritor costumbrista desde "El Teléfono de Mercedes: *"Tuitos nos paramos alrededor de la mesa ande estaba el santo rodeau de 4 velas, y hai empezó el rosario* [...] *A lo que apuntó el lucero rezamos otro rosario, d'iai el viejo* [...] *nos dió licencia pa encomenzar los juegos. Jugamos al pulpero y fue Nereo el que puso nombres. A las mozas las nombró de lo lindo lo mejor* [...] *Después que perdimos prendas hasta por demás, empezaron las penitencias. La primera le dió Leocadio: 'Si es mujer* —dijo— *q'haga la rueda del amor, si es hombre, que ladre como cuzco'* ". (589) Luego el baile,

(*) El nuevo Cementerio recién fue inaugurado el 5 de noviembre pues para el día primero sus pisos todavía no estaban *"secos"*. (587)

el auténtico protagonista del velorio, duraba toda la noche, *"porque el angelito iba derecho al cielo"*, lo que podía considerarse *"un favor especial del todopoderoso"*, como le dijeron al inglés J.A.B. Beaumont en la campaña de Buenos Aires en el año 1826. (590)

A veces el angelito recorría varias casas durante unas cuantas noches, auspiciado por los pulperos que veían en la ocasión un motivo de consumo para sus parroquianos, o por vecinos que lo pedían prestado en demostración de amistad hacia los padres. (591)

La costumbre, que a fines del siglo XIX sólo perduraba en el medio rural y sus sectores populares, a comienzos del siglo, en plena época "bárbara", estaba extendida. Beaumont la observó en 1826 practicada por un Alcalde cerca de San Antonio de Areco en Buenos Aires, y el marino L. Boutcher Halloram, que visitó Montevideo en 1823, describió un funeral de niño frente a la Catedral que por lo menos tenía trazas festivas: "[La criatura] *estaba sobre andas funerales, sin ataúd, vestida con túnica de muselina, rodeada de flores. Mi buen amigo el doctor* [otro inglés], *estaba más bien indignado por la aparente alegría y regocijo que reinaba entre el grupo fúnebre; ciertamente todo tenía una apariencia censurable, pero aquí se piensa en la muerte de un niño como un motivo de congratulación y no de pesar*". (592)

* * *

En aquella cultura "bárbara", la muerte no solo significaba angustia personal. El clero católico romano y las clases altas de Occidente la habían convertido en Poder aterrorizador, cuya función era poner en vereda tanto la indisciplina de los sectores populares como las pulsiones "licenciosas" de todos, incluidos los mismos promotores del terror.

Pero en aquella cultura "bárbara" también, la costumbre de la muerte y la familiaridad con que se la trataba, facilitaron irreverencias que no dudamos en calificar de revolucionarias, en el sentido de que fueron burlas al centro oculto y misterioso del Poder.

La mezcla detonante de risa y muerte en hechos tales como el velorio del angelito y, sobre todo, el entierro del Carnaval, fue a la vez un exorcismo, una ceremonia propiciatoria destinada a ocultar

la angustia que provoca la muerte, y una destrucción despiadada de su poder, ya que solo su conversión en objeto de irrisión era capaz de liberar al pueblo del miedo, por la risa.

El entierro del Carnaval, una ceremonia que las fuentes describen solo en los últimos años de la sensibilidad "bárbara", era una parodia de la muerte y de toda autoridad hermanada a ella. Un maniquí absurdo era conducido por las comparsas el Domingo siguiente al del Carnaval en un ataúd destapado; su tamaño era gigantesco y su cabeza, de creer al cronista de "La Tribuna Popular" en 1888, al menos "*casi tan grande como la cúpula de la Catedral*". A su derecha iba el médico tomándole el pulso y a su izquierda la enfermera. A veces en la Plaza Constitución, otras en la Independencia, el muñeco estallaba por su enorme vientre en fuegos de artificio, abriendo boca, nariz y ojos. (593) Las comparsas lo acompañaban con "*coronas para comparsas*" que los comerciantes avisaban por los periódicos (594), entonando músicas fúnebres y coros en latín, como sucedió en 1870. (595)

La burla a la muerte tenía todos los ingredientes del desparpajo, la risa y la irrespetuosidad popular y juvenil, la plebeyez guaranga de aquella sociedad relativamente igualitaria. Esas comparsas y los diarios invitaban a concurrir "*al entierro del Exmo. Carnestolendas a todos los demás deudos, parientes y amigos*" en un aviso fúnebre igual a los reales (596); las comparsas llevaban "*cruz alta*", como en los entierros de gala, en la que colgaban un lechón "*o cosa que se le parezca*", y parodiaban los responsos y cánticos eclesiásticos, como denunció indignado el católico "El Mensajero del Pueblo" en 1871, 1873 y 1876 (597); en 1873 en Montevideo y en 1888 en Santa Lucía, el muerto fue en realidad un cerdo "*perfectamente adobado* [que luego de] *enterrado*" fue devorado por los asistentes. (598) En marzo de 1870, en "*el entierro del Marqués de las Cabriolas, Sr. Carnestolendas*" se perfeccionó una de las mayores irreverencias al Poder: una comparsa hizo un catafalco y en su cima colocó a un individuo "*con un letrero en el que se pedía a la gente que no llorara por el finado que hará a su tiempo el milagro de la resurección*". (599) Jesús como Iglesia y como Poder fue así equiparado al Carnaval, y la muerte burlada por la resurrección, esta vez, no la del Cristo-Poder, sino la de la Risa-Poder popular.

3. *Interpretaciones.*

Recordemos los hechos: la muerte y el duelo vividos en comunidad; la muerte hecha costumbre y exhibida con rasgos macabros; las ceremonias de la muerte como otro aspecto de la cultura lúdica, y, por fin, la muerte hermanada a la risa que la exorcizaba y a la vez la trasgredía como Poder.

¿En qué marco interpretativo se debe entender esta concepción ''bárbara'' de la muerte?

La creencia católica que como atmósfera imprecisa más que como teología definida impregnó al Uruguay de esa época, sin duda tiene que ver con algunos rasgos de esa muerte exhibida macabramente y aceptada.

El niño (eso sí, luego de bautizado), estaba más cerca de la inocencia que el adulto y de ahí la equiparación que hacía el lenguaje común y el eclesial también entre él y el ángel. Los diarios y las cartas privadas coinciden en igualar siempre, en todos los niveles sociales y culturales, muerte de niño con *''un ángel más''* (el diario anticlerical de Mercedes ''El Teléfono'' en 1898) (600), *''ángel, al cielo''* (''El Eco del Pueblo'', diario de San Carlos en 1883) (601), o el conmovedor *''angelito que hemos perdido''*, en carta de su padre, Antonio Pereira, al Vicario Apostólico en diciembre de 1863. (602)

En el discurso de los hombres cultos, en el velorio del angelito de los sectores populares, la seguridad de la salvación inmediata del niño muerto, la fe en que intercedería ante Dios por sus deudos y conocidos, eran las razones que se daban para la aceptación de esta clase de muerte, aceptación que, como vimos, se transformaba en festejo con baile. El padre que escribió a Jacinto Vera en junio de 1865 afirmando: *''Dios se ha servido llevarse para sí a una de nuestras queridas hijas''* (603); el periodista que ante la muerte de *''una niña de 17 años''*, estampó en ''La Tribunita'' de enero de 1868: *''es preciso no ser egoístas; respetemos los arcanos y la suprema voluntad de quién todo lo puede; Dios ha sido justo llevándose al ángel* [...] *para colocarlo en el seno precioso dónde se refunde la creación''* (604), expresaron, tal vez con algo de retórica, una creencia que tenía la fuerza de esos lugares comunes del pensamiento que una sociedad no analiza porque todos los suscriben.

El diario católico ''El Mensajero del Pueblo'', publicó en noviem-

bre de 1873, una poesía titulada "Muerte del niño", "imitación de Lamartine", en que el clero aparece compartiendo y fomentando la creencia popular sobre la segura salvación de los niños:

"Sobre una mullida cuna
Mustia y pálida la frente
Presa de fiebre inoportuna
Gemía un niño inocente
Sin esperanza ninguna
[...]
Sumida en duro quebranto
Su madre lo acariciaba
Entre suspiros y llanto
En él su dicha cifraba
[...]
El niño en tanto reía
Con sonrisa cariñosa
Porque a su lado veía
Una visión misteriosa
Que amable lo bendecía
Era un ángel...
Y viéndolo tan hermoso
Que tanta inocencia encierra
Pensó que don tan valioso
No era digno de la tierra
[...]
Pobre madre! tu hijo ha muerto;
Más no llores que un querube
Hoy nace en tu hogar desierto!
Su alma pura al cielo sube
Para dejártelo abierto
No hagas, no, fúnebre duelo
[...]
Quédate, oh madre! serena
Que ese bello angel del cielo
Será, cuando sientas pena
Mensajero de consuelo". (605)

He allí todos los elementos de la teología popular y eclesial en síntesis: la "inocencia" del niño como garantía de su ascenso inmediato al cielo, el carácter intercesor del niño-ángel ("su alma pura sube al cielo para dejártelo abierto") y el "consuelo" que aminorará el dolor en el duelo.

La aceptación de la muerte y su exhibición macabra, típicos de la sensibilidad "bárbara", podrían igualmente emparentarse con la devaluación del cuerpo por receptáculo del pecado que predominó en la teología católica del siglo XIX. En 1901, el cura Marcos F. Iriarte, publicó en Montevideo un libro de oraciones que recogió llanamente esa tradición teológica. En su cuarta parte, "*Preparación práctica para la muerte*", puede leerse desde una "aceptación" de la muerte como "castigo" por haberse "el cuerpo" tantas veces "*separado de Vos por el pecado*", hasta una descripción macabra de la descomposición del cuerpo similar a la que hemos observado en las revistas literarias y diarios de la época "bárbara": "*Acepto, Señor, el que mi cuerpo sea pisado, comido de gusanos y reducido a polvo en castigo del orgullo con que preferí mis antojos y gustos a vuestra voluntad. ¡Oh polvo! ¡Oh gusanos! ¡Oh disolución de todo mi cuerpo, abandono total de los hombres, hediondez y soledad espantosa del sepulcro! Yo os acepto y miro como instrumento de la divina justicia. Justo es que así sea disuelto quién no anheló más que placeres mundanos y seductores halagos de la carne*". (606)

Existen testimonios de que esta concepción de la muerte fue predicada por el clero a los moribundos que pedían "*la gracia de la resignación y paciencia*" cuando la "crueldad" de las agonías los desesperaba, tal el caso relatado por el cura José Letamendi en la década de 1860. (607) Porque si la muerte se acercaba era "*lo mismo que decir que ya está próximo el día que veré a mi Salvador*". (608)



La aceptación y exhibición de la muerte, en segundo lugar, debió también reflejar, como ya hemos dicho, los datos de la demografía. La elevada mortalidad general y el hecho de que la mitad de los muertos fuesen menores de diez años, habituó al hombre "bárbaro" a la muerte y a la muerte de los niños. La muerte apareció como un hecho natural (rescatemos el sentido originario de la expresión) y cotidiano. También

la vida tenía un caracter explosivo pues la tasa de natalidad hacía comunes las familias de diez o más hijos. Y de creer al campesinado francés, inglés y alemán del siglo XVIII, la muerte de los hijos no se vive igual cuando se tienen uno o dos, o diez; con diez la muerte de uno a veces conduce al comentario consolador de *"ya tenemos bastantes"*. (609)

Un ejemplo menos prestigioso pero más nuestro lo proporcionó aquel estanciero de Río Negro mencionado en el Capítulo III con su reflexión sobre la muerte de un carnero de raza y un hijo casi al mismo tiempo: *"Sí, si, lástima, sí, pero hijos se hacen, más carneros finos no se hacen!"* Sin duda, el horror que podemos sentir ante tal afirmación va por cuenta tanto de la diferente sensibilidad, como del diferentísimo sustractum demográfico que las acompaña. Una demografía de "demasías" habituó al espectáculo de la vida naciendo a cada instante y de la muerte ocurriendo a cada momento.

En aquella sociedad "bárbara", todos eran lo que hoy son solo los médicos y los curas: especialistas de la muerte. Todos habían tenido que asistir a enfermos graves y ver morir a más de uno de sus hijos y no solo a sus dos padres; tenían varias veces la "experiencia" de la muerte de los otros. Y eso, lo saben los especialistas de la muerte del siglo XX, crea "acostumbramiento", favorece la fabricación de una coraza que banaliza el hecho porque tal vez la angustia, de no hacerlo, sería irresistible. Por eso los curas describían con tanta frialdad las muertes que les tocaba presenciar y los periodistas relataban las agonías.

Es en este contexto que resultan comprensibles las frías y escuetas declaraciones del Arzobispo Mariano Soler sobre el asesinato e inmediata muerte del Presidente Juan Idiarte Borda el 25 de agosto de 1897: *"En momentos en que la manifestación —terminado el Te Deum— se dirigía a la Casa de Gobierno, al llegar el Señor Presidente y las demás personas que le acompañaban en la primera fila a la esquina de Sarandí y Cámaras, oí una débil detonación, y al ir a mirar hacia el punto dónde me pareció haberse producido, observé que el Excelentísimo Señor Presidente se llevaba ambas manos sobre el pecho, oprimiéndoselo.*

—¿Qué tiene, Señor Presidente?, le pregunté.

—Me muero!, me contestó enseguida.

—¿Quiere que le de la absolución?, le dije entonces.

—Sí, me respondió.

—Bien, Señor Presidente, dispóngase para recibir la absolución [...] *y mientras yo pronunciaba la fórmula de la absolución, le oí decir claramente estas dos palabras: Dios mío!*". (610)

La muerte frecuente, entonces, estaba en el origen de su aceptación y también en el de prácticas que procuraban librarla de su carga de angustia mediante exorcismos, el más común, la aparente frialdad. También la risa, el baile, el juego, la fiesta y la burla, cuya asociación con la muerte admitió la sensibilidad "bárbara", pueden verse como exorcismos que la ocultaban. Sin duda fueron eso. Pero no creemos que fueran solo eso.

* * *

El carácter festivo que se dió a ciertas ceremonias vinculadas a la muerte —las "comilonas" y "libaciones" en los velorios, los bailes en los velorios de angelitos, el entierro del Carnaval— hirió al Poder. Este, lo veremos, lo primero que trató de hacer en pro de "civilizar" la sensibilidad popular, fue volver "respetable" a la muerte. La sensibilidad "bárbara" la transgredía vinculándola a la Fiesta.

La relación del Poder con la muerte era profunda e íntima pues aquel la utilizaba como última ratio siempre. El carácter "respetable" de la muerte iba de la mano con la intención aterrorizadora del Poder, y la muerte festiva del pueblo minaba precisamente esas equivalencias entre miedo, respeto a lo superior y muerte.

Sobre este punto ya hemos abundado, pero conviene destacar que una interpretación que se quiera global de la sensibilidad "bárbara" ante la muerte, no debería olvidar que el carácter festivo de algunas ceremonias fúnebres, mostraba un soberbio desprecio por la severa majestuosidad feudal de la muerte, que señores y clero, mancomunados, habían erigido. (611) La facilidad con que ese carácter festivo se impuso y se mantuvo durante tanto tiempo en el Uruguay, tal vez esté vinculada a la debilidad precisamente del "orden feudal" en la Banda Oriental del siglo XVIII.

* * *

Coincidencia de la muerte aceptada y exhibida con la teología católica del siglo XIX y con una demografía de "demasías"; exorcismos

liberadores de angustias demasiado frecuentes; coincidencias de la muerte festiva con las fáciles transgresiones contra el Poder de una sociedad relativamente igualitaria y plebeya; pero algo más, y esencial, debe agregarse para entender el sentimiento "bárbaro" sobre la muerte: su socialización.

La muerte en el seno de la familia y entre los amigos era el gran seguro contra la angustia. Lo dijo en palabras muy sencillas un periodista en 1869: *"Para el hombre que muere en el seno de la familia y de la amistad, hay siempre un consuelo, un lenitivo que templa la amargura del instante supremo. El sabe que sus huesos reposarán junto a los huesos de las personas a quienes dió sus más dulces afecciones; sabe que su mano helada por la muerte, será estrechada por la mano del hijo, de la esposa y del amigo, y que su nombre quedará grabado en una losa, y que a lo menos una vez al año vendrá a consolarle la piedad de sus deudos. Por eso el hombre, convencido que el abandono y la soledad no reinarán en su sepulcro, recobra la esperanza, y esa Diosa suprema* [...] *le ayuda a morir con la vista en el cielo* [...]". (612)

El afecto de la familia era, al final, el "lenitivo" más eficaz en el "instante supremo". La seguridad de la muerte en compañía "templaba" al hombre y facilitaba, tal vez más que su agonía, su duelo. La muerte en familia también se hallaba detrás de las irreverencias y la exhibición que esta sensibilidad se permitió con la muerte.

CAPITULO X:
LAS DESVERGÜENZAS DEL YO.

1. *La sentimentalización de la vida.*

El protagonismo de la violencia física y su admisión por la sociedad, el carácter central de lo lúdico y el desparpajo del cuerpo, las libertades en "el uso de la Venus", la exhibición macabra de la muerte, todos ellos elementos básicos de la sensibilidad "bárbara", tienen algo en común, están ligados a una vida de pulsiones no completamente disciplinadas por las coacciones de la cultura.

La exhuberancia del instinto, en el plano del sentimiento se manifestó en el tono altamente cargado de afectividad que asumieron en la época "bárbara" las relaciones de todo tipo (políticas, comerciales, vecinales, amistosas, etc.) entre los hombres.

Esta fue una sensibilidad que no pudo —porque tampoco quiso ni creyó de "buen gusto"— contener el llanto y la risa. Todo hecho humano aparecía sentimentalizado, pasaba por la impregnación de lo afectivo y tenía entonces una carga de pasión que otorgaba a la vida, incluso cotidiana, un pathos muy especial y sobre todo muy alejado de lo que luego sería la "racionalidad" de la conducta "civilizada".

Tal caracterización, el lector lo advertirá, tiene puntos de contacto al menos aparentes con el contemporáneo romanticismo europeo, y tal vez por ello tantos intelectuales y dirigentes "bárbaros" —pensemos en Melchor Pacheco y Obes, por ejemplo— creyeron hallar almas y sensibilidad gemelas en Lamartine o el Alejandro Dumas autor de "La Dama de las Camelias".

Pero en realidad creemos que esos intelectuales y dirigentes políticos vivieron un formidable equívoco. El sentimiento de los románticos y su exacerbación de la intimidad, partían del "exceso" de cultura y eran reflexivos, la sentimentalización "bárbara" de la vida, en cambio, partía del primado de lo pulsional sobre lo cultural y refleja-

ba el que se estaba viviendo la etapa de la construcción de un "orden" cultural, no la de sus "excesos". Visto desde otro ángulo también esclarecedor, lo que en el romántico europeo fue un dato esencial de su sensibilidad, el retorno a la naturaleza desde una civilización ya urbana y que sentía los primeros estragos de la industrialización, en el uruguayo "bárbaro" es inhallable por cuanto la naturaleza ni siquiera contenía un paisaje humanizado y, lejos de añorarse, se sufría.

En el Uruguay "bárbaro" el sentimiento ligaba a los hombres más que, o tanto como, las ideas, los intereses y las relaciones contractuales. Pocas épocas dieron tanta importancia a la amistad y a la enemistad masculinas como ésta, estando ellas a menudo en la base de las adhesiones o rechazos políticos a los caudillos de turno. El sentimiento también irrigaba las relaciones de trabajo que hoy en día son puramente contractuales y ese hecho desleía las oposiciones sociales. El empleado de tienda vinculado a un patrón cuya historia y familia conocía, y el "agregado" del estanciero, tenían relaciones personales tan estrechas y afectivas —que no necesariamente afectuosas, distingamos— con sus superiores, como el seguidor o el antagonista del caudillo con éste.

Las relaciones políticas y de trabajo eran, en parte, relaciones de hombre a hombre que contenían virtualmente tanto la amistad y la confianza como el odio y la desconfianza. Lo que en ellas no existía nunca —como comenzará sí a existir durante la época "civilizada"— era la indiferencia y el anonimato. Se vivía, entonces, en una red de relaciones sentimentales que la pequeñez demográfica del país favorecía.

Sentimiento y pasión eran inseparables de la política. Cientos de hechos de nuestra historia lo testimonian. En realidad, la política era una de las formas que asumía la amistad y el odio. Por ello el discurso político imitaba el de la amistad y señalaba con admiración las "adhesiones incondicionales", como marcaba a fuego y tornaba imperdonables las "traiciones", los cambios de bando (piénsese en el caso del riverista Anacleto Medina de 1840 convertido en fusilador de colorados en el episodio de Quinteros de 1858 y asesinado luego por los colorados durante la Revolución de las Lanzas en la batalla de Manantiales de 1871). (*)

(*) Según relató el blanco Abdón Aroztegui, no le sirvieron a Medina sus ochenta largos

Pero también la pasión invadió la esfera menos proclive a dejarse sentimentalizar, la comercial, la de las relaciones entre los socios de una empresa o entre los clientes de un negocio y su dueño.

Incluso la pasión por el honor y la fama llegó a ganar la partida en ocasiones al afán de ganancia, debilitando el espíritu burgués que pugnaba por afianzarse en la sociedad "bárbara". En enero de 1841, por ejemplo, el fondero Francisco Costa se creyó en la obligación de *"informar por la prensa al público y en especial a sus amigos"*, que: *"No tengo fortuna, trabajo para adquirirla, pero más trabajo para adquirirla sin el oprobio y la infamia* [por lo que] *jamás toleraré que la malevolencia o la calumnia manchen una reputación que hasta hoy se ha conservado ilesa"*. (613)

¿Qué resulta original en este aviso de comerciante? El sentimiento del honor que le da forma y el tiempo y el dinero que creyó necesarios dedicar a la vindicación pública de su fama. Similar pasión impregnó en 1873 la forma de la queja de los pasajeros del vapor "Río de la Plata" aparecida en el diario "El Siglo", cuando denunciaron, no el mal trato, sino los *"insultos"* de los *"sirvientes"* del vapor, no la ineficiencia del comisario de abordo, sino *"sus indecentes acciones"*. (614) El mismo año en el mismo periódico se desarrolló una batalla de avisos entre dos socios o un patrón y su empleado —depende del punto de vista. El 24 de enero *"el que firma"*, Joaquín da Silva Ribeiro, comunicó al público haber comprado en 1872 un negocio que entregó *"a ganancias y pérdidas"* a su socio, Joaquín da Silva Lupa. Ante la *"falta de capital"* de éste lo puso a la venta otorgando tres días al público para que reclamase créditos contra el negocio. Exactamente al lado de este aviso comercial ya con un tono personal —¿para qué nombró al socio?—, Joaquín da Silva Lupa, el aludido, publicó otro aviso di-

---

años para evitarle el ser lanceado en la batalla *"despiadadamente"*. Después, *"aquellos desalmados cometieron toda clase de atrocidades con el cadáver* [...], *llegando hasta enviarle a la familia, que vivía en Montevideo, miembros del cuerpo de su enemigo"*.

La adhesión al bando o partido asumía la forma de la lealtad, aunque en sus orígenes estuviera motivada por razones incluso materiales, ya que el caudillo amparaba y hasta podía dar (o quitar) tierras. Esta sentimentalización de la vida política en el hombre "bárbaro" se combinó con la exhuberancia de sus sentidos para generar la identificación del bando con un color determinado. Solo una cultura que daba tanto espacio a lo que entraba por los sentidos despiertos y alertas de sus integrantes como a lo que penetraba por su razón, podía poseer esas adhesiones políticas con tal carga afectiva.

rigido no al público sino a su rival que se titulaba: *"Al Sr. Joaquín da Silva Ribeiro"* que decía:

"Con sorpresa he visto un aviso publicado por dicho señor [...] *que dice que en febrero de 1872 me entregó una casa de negocio para seguir en ella como socio y estar a las ganancias y pérdidas, lo que es completamente falso, pues solo quedé* [...] *en realidad de encargado o como primer dependiente, cuyos sueldos hasta hoy no se me han arreglado, ni menos se me ha despedido* [...] *quizás por el inconveniente que al despedirme se me debe arreglar la cuenta de mis sueldos* [y de no] *tendré que hacer valer mis derechos ante los tribunales. Joaquín da Silva Lupa"*.

Al día siguiente, Joaquín da Silva Ribeiro respondió con otro aviso titulado: *"Prevención. En El Siglo de hoy aparece un aviso firmado por Joaquín da Silva Lupa* [...] *en el cual manifiesta ese desagradecido* [...] *Es falso* [todo lo que dice], *hago esta prevención para que las personas que me conocen no crean que soy capaz de engañar a nadie"*. (615)

La exposición indisimulada de la querella privada era una forma de disputa que acercaba el desacuerdo comercial o laboral a la violencia física, dados además los términos del discurso y el uso de calificativos pasionales —como "desagradecido"—. He ahí la incapacidad para pensar con "frialdad", "civilizadamente", una relación económica que se coloreó desde el inicio por la "amistad" y luego se puso al rojo vivo por la "traición".

Los mismos elementos sentimentales se hallan en el discurso judicial de la época: el prurito del honor personal defendido públicamente ante la maledicencia generalmente vecinal, los calificativos que derivan del odio, las notas fuertes de la congoja y el arrepentimiento, y todo publicado en los diarios en forma de retractaciones, de exhibición "desvergonzada" de la culpa y el sentimiento. Obsérvese esta confesión pública de maledicencia por parte de una mujer sobre la honestidad de otras dos mujeres, que publicó "la Constitución" en marzo de 1853: *"La que suscribe declara* [...] *que las injurias que gratuitamente le profirió a Da. Eusebia González y a su hija Paulina* [...], *a quién públicamente calumnió de haberle sustraído* [...] *cinco y medio patacones, es injusto y debido solamente a sospechas* [...] *la abajo firmada, consultando su conciencia, le es forzoso confesar que solamente un pronto acaloramiento producido por la pér-*

dida de [ese] *dinero* [...] *le ha hecho proferir en público los injustos insultos que gratuitamente hizo al honor bien puesto y sin tacha de estas dos personas. De lo que arrepentida, y en el caso de reparar la fama por mí quitada a las expresas* [...] *no trepido en declarar ante el público* [...] *que en conciencia no sé quién me los robó* [...] *y que dicha madre e hija son acreedoras a la mayor consideración por las honradas cualidades que les revisten. Así lo hago saber al público,* [...] *esta pública satisfacción que doy es el testimonio de mi arrepentimiento a la ofensa hecha a la reputación sin mancha de Da. Eusebia González y su hija,* [Firmado: Margarita Turbia]''. (616)

Llaman la atención, tanto la retractación en público de las ''injurias'' proferidas, vieja norma del derecho hispánico, como el ropaje afectivo con que todo el acto fue vestido, el uso en un escrito tal vez exigido por abogado, de los términos ''conciencia'', ''acaloramiento'', ''reputación'', ''honor'', ''fama'', ''ofensa'' y ''arrepentimiento'' (dos veces).

El sentimiento impregnó también el aviso fúnebre y lo transformó a veces en relato de vida del difunto, no escatimando y sí prodigando sus ''sufrimientos''. Véase éste proveniente del interior pero publicado por el diario montevideano ''El Siglo'', en enero de 1873: ''*A las personas a quienes interesa. El 26 de diciembre de 1872, a las 7 y cuarto de la noche, falleció D. Miguel Oyenard* [Q.E.P.D], *agobiado por los sufrimientos que le causaron sus negocios, y por el hecho de haber sido preso y conducido al hospital, a la edad de 74 años, a pesar de los esfuerzos de su hijo político Dn. José Urrutia, para entregarlo en brazos de una hija amorosa que reclamaba al desgraciado anciano, cuya profunda pena hizo impotentes los auxilios de la ciencia*''. (617)

* * *

A aquella sensibilidad no le causaba vergüenza la exposición del sentimiento.

El público lloraba en el teatro y la ópera a lágrima viva y el éxito de una obra se medía por el volúmen de las carcajadas o de las lágrimas que provocaba. Lorenzo Latorre, el dictador, cuando era Comandante del Batallón 1o. de Cazadores y concurría a oír al trágico italiano Salvini hacia 1872-74 en el Teatro Solís, ''*lloraba enternecido como un*

niño", según relataba uno de sus subordinados. (618) La ópera "*arrancaba lágrimas sentidas*" y "*sollozos de conmiseración*" que no se disimulaban en Montevideo y Buenos Aires. Los críticos musicales comentaron la muerte de Violeta Valery en "La Traviata" bonaerense de 1856, en términos que dejan percibir el pathos "bárbaro" recubierto por el discurso romántico: "*No es, no, una ilusión: es una mujer que muere, un corazón amante que aún en sus últimos momentos se esfuerza por sonreír al ídolo de su amor* [...] *¿Y el último acto? Ah!, el último acto es todo de ella* [...] *todo para expresar la agonía de ese pobre corazón torturado por el doble sufrimiento físico y moral*". (619) (*)

A las óperas se iba a oír y tal vez más, a vivir el argumento y participar de la peripecia. Las heroínas eran amadas y los malvados odiados. Obsérvese este comentario aparecido en "La Tribunita" de febrero de 1866 ante una ejecución de la "Norma" de Bellini: "*En la última escena del último acto de Norma, la señora Briol ejecutó tan bien la postrer plegaria, que arrancó lágrimas a muchas señoras. Es decir, que el público es más sensible que Poleón, que satisfecho de su triunfo, poco podría importarle de la suerte de Norma, aunque otra cosa expresase con sus palabras.* (620)"

De la sentimentalización de la vida partió la identificación del público "bárbaro" con el gran drama romántico. Si el tema era la pasión y la muerte (y la procacidad o la ingenuidad de las comedias plebeyas), el público se hallaba a sus anchas, casi como el isabelino del siglo XVI londinense. Pero la cultura europea de la época no brindaba a los uruguayos Shakespeare sino en versión italiana y cantada... Obsérvese el esquema argumental que publicó "La Tribunita" en 1866 sobre "*la grandiosa ópera Medea, del maestro Pacini*":

"*Medea, princesa de Oriente, perseguida por su padre, mató a su hermano Abserico, y lo descuartizó, arrojándolo en su camino para que se horrorizase. Más tarde quemó a su padre para usurparle el reino. Perseguida, se refugió en Corinto, viviendo bajo el nombre de Creusa. Princesa aún, se enamoró de Jasón, guerrero denodado y con quién tuvo dos hijos. Creonte, rey de Corinto, concibe el pensa-*

(*) Los montevideanos oyeron la primera audición de "La Traviata" de G. Verdi, el 10 de mayo de 1856. El estreno mundial había tenido lugar en Venecia en 1853, solo tres años antes. Aquí, el rol de Violeta Valery lo cantó la soprano Soffa Vera Lorini y el de Alfredo Germont, Juan Comoli. La misma compañía lírica la cantó en Buenos Aires el mes siguiente. Esa representación bonaerense es la que comentaron los jóvenes intelectuales uruguayos allí radicados.

miento de enlazar a su hija Glauca con Jasón, y sin saber la relación de Medea y éste, se lo comunica a la vengativa maga. La pasión de los celos se despierta en el corazón de la madre de una manera tan atroz que Medea sepulta en el seno de su rival y en el de sus hijos un puñal, en el acto mismo de celebrarse la boda, concluyendo por suicidarse después''. (621)

Lo que sucedía en el escenario era vivido como real y por ello se comprendía con la razón pero no con el corazón, la distancia entre arte y vida. No se concebía que los actores fueran solo eso, actores. El drama debía ganarlos por entero. El cronista de ''La Tribunita'' al comentar la primera exhibición de esta ''Medea'' de Pacini, dijo de la cantante Carolina Briol: ''*La furiosa Medea ha sido interpretada fielmente por la bella Carolina, que mucho debe haber padecido en la representación del odioso rol de la inexorable maga, cediendo a sus generosos sentimientos para imitar con tanta perfección las terribles pasiones de los celos y de la venganza*''. (622)

El elogio de la pasión y el sentimiento, que suena a romántico, fue en el Río de la Plata ''bárbaro'' un auto elogio, la admiración por un arte que embellecía lo que cotidianamente se sentía y se vivía: los celos, la venganza, el odio, el afecto. ¿Acaso en la historia política de la época ''bárbara'' no existían episodios de similar dramatismo y pathos, tales los fusilamientos de Quinteros y Paysandú, o los asesinatos de Venancio Flores y Bernardo P. Berro el mismo día, baños de sangre ante los cuales, en verdad casi empalidecía la ópera italiana?

Por todo ello fue que el cronista uruguayo de ''El Recuerdo'' comentó en estos términos el estreno bonaerense de ''La Traviata'': ''*En nuestro concepto, Verdi ha abierto con «La Traviata» una nueva época en su escuela musical; el género de casi todas sus producciones anteriores se resiente de falta de sentimentalismo y tiende por lo general a hablar a los sentidos y exaltar la imaginación hasta el delirio. El gran genio de la época apercibióse sin duda de esto; y no queriendo que faltara a su corona uno solo de los florones que le van colocando una sucesión de triunfos universales, le vemos descender en «La Traviata» a las regiones del corazón, probando así que el don que ha merecido del cielo no conoce obstáculos ni sendas, y que puede dominar el corazón como exaltar la fantasía*''. (623)

Fue esta sentimentalización de la vida la que Dámaso A. Larrañaga pretendió utilizar como argumento en 1831 contra la pena de

muerte. Así describió la emotividad y afectividad de la sensibilidad "bárbara" de sus contemporáneos: *"Sobre este corazón sensible de que estamos todos sin excepción dotados, que derrama lágrimas sobre aventuras de novelas y de tragedias de héroes que le son evidentemente supuestos, se apoya la prueba más convincente de mi actual moción"*. (624)

2. *La exposición de lo íntimo*

En la sensibilidad "bárbara", la esfera de lo íntimo y personal, de lo que debía permanecer secreto en el seno de la familia o de la persona involucrada, era pequeña, y grande, en cambio, la que correspondía al conocimiento de la sociedad.

La noción de lo íntimo era confusa y la comunidad invadía lo personal, o mejor sería decir, que el individuo estaba tan consustanciado con la comunidad que en realidad no percibía la exposición de sus sentimientos como invasión sino como la participación de todos en todo.

El recato y el pudor, tan recomendados por la Iglesia para evitar el "escándalo", que serán tan resguardados luego por el burgués "civilizado" para preservar su control de la familia y su poder, eran endebles y dejados de lado permanentemente.

A veces la intimidad se exponía para preservar la buena fama personal, como lo hizo el vecino Juan Barbagelata en un aviso del "Comercio del Plata" el 29 de junio de 1855: *"Habiendo sido informado desde el Rosario que en esta ciudad corrían voces poco decorosas para mi propia persona esparcidas por boca mal lavadas, he creído oportuno el remitirme a ésta, primero para desmentir a los que me titularon por huído; segundo, para probarles que yo caminé siempre y camino con mi frente descubierta; y para hacerles ver mayormente que llegué a Montevideo con mis cinco sentidos, y que no estoy trastornado. Aviso al respetable público que yo paro en la fonda de la Marina, donde me hallarán hasta las 11 del día en cuyo lugar escucharé toda clase de reclamo tanto que sea tendiente a mis asuntos particulares cuanto* [...] *a la sociedad que he tenido con mi señor padre, aunque de todos modos yo haya sido el solo perjudicado"*. (625)

En otras ocasiones lo personal se publicaba para salvar la honra de una hija comprometida por la fuga de su esposo, un comerciante

estafador y "*miserable*". Tal el "*padre cariñoso y justo*" que desde Paysandú avisó en "El Siglo" de Montevideo de enero de 1873, el siguiente insuceso acaecido a su hija con el tiulo: "*Hecho inaudito. D. Francisco San Genis contrajo matrimonio el 23 de noviembre de 1870 con una hija mía* [...] *su acción villana, fugando y traicionando no solo al comercio sino también a su tierna esposa, su adolescente hijo* [...] *pretendiendo encubrir su crimen* [arrojando] *sobre la frente pura de su compañera sospechas indignas, invenciones del que ha sido capaz de faltar al sagrado deber de padre y de esposo para huír con una fortuna y ocultar su cara allende los mares* [...] *debe* [ser conocida de] *la opinión de los justos* [...] *Esta es la historia verídica* [...] *Miserable San Genis!!!*". (626)

A veces las guerras de avisos estallaron en el universo pequeño y lleno de maledicencia de los pueblos del interior, cuando éstos recién comenzaron a tener sus propios diarios. Así, en mayo de 1874, "El Departamento", de Maldonado, publicó una carta de Tomás Sáenz fechada en Rocha y dirigida públicamente a Telésforo Perdomo, pidiéndole entraran él y su hermano Pablo en "*un arreglo equitativo y honroso para ambas partes*" ya que de lo contrario, "*bajo mi firma aseguro a Ud. que ningún Cura del gremio católico casará ni podrá casar a su hermano con otra joven y si tal casamiento se efectúa será nulo*". Esa carta fue seguida de otra, la respuesta también pública de Telésforo Perdomo. En ella, éste defendió a su hermano el que "*no pasa por transacción alguna pues no quiere hacerse responsable de un crimen que no ha cometido; que no habiendo él tenido ninguna especie de relaciones con la señorita Piris, es absurdo y calumnioso el hecho que se le imputa. Además se ha probado con testigos* [...] *que no pasaba de ser una aventurera y, ¿adónde iremos a parar si porque una mujer de las condiciones de esa se le antoje el pedir el casamiento a un joven honrado* [...] *se haga lugar a lo que solicita y no le permita casarse como le sucede hoy a mi hermano?*". El remate final sacaba aún más trapos al sol: "*Al dar al público esta desagradable cuestión, lo hago únicamente para que conozcan los antecedentes de esa familia, la hija tachada como aventurera y el padre como usurpador de bienes ajenos y condenado*". (627)

Todo fue utilizado para dar a conocer situaciones personales, pues la reticencia era, tal vez, sospechosa. De este modo, cuando Manuel A. da Cunha se despidió de sus amigos con un aviso en el diario "Co-

mercio del Plata'' en abril de 1855, por tener que *''retirarse temporalmente a Europa''*, dió a conocer el motivo, *''en razón del estado de salud de mi esposa''*. (628)

* * *

Si los interesados exponían a veces desvergonzadamente sus problemas personales, la prensa los comentaba con descaro. (*)

Ya hemos observado como la acción de José Cabot al dejar en el Hospital sus dos hijos durante la epidemia de fiebre amarilla de 1857, mereció la crónica y el editorial de quienes no ocultaron jamás el nombre de los protagonistas del episodio, haciendo en realidad lo contrario, lo exhibieron como denuncia. El colmo lo alcanzó Antonio Díaz, hijo, al escribir una crónica novelada del hecho en que todos los participantes asumieron sus respectivos roles de malvados o víctimas, o sea, el revés de la novela con claves de la época ''civilizada'' y burguesa.

Los periódicos del interior donde, como dijimos, perduró hasta bien avanzado el siglo XIX la sensibilidad ''bárbara'', proporcionan algunos ejemplos de significativas revelaciones escandalosas. En enero de 1886, por ejemplo, ''Ecos del Progreso'' del ''Salto Oriental'', publicó en su ''Gacetilla'' este chisme: *''Se voló. La ninfa de 13 años de edad que estaba en la casa del Sr. Patulé, voló anteayer acompañada, según parece, de un galán que le hacía la corte. ¿Adónde habrán ido esos pichones? ¡Vaya usted a saberlo!''*. (629)

Los periódicos de Montevideo, más recatados, solo publicaban, eso sí, con lujo de detalles, los suicidios. Tal éste de la excéntrica *''señora Dumestre''*, en enero de 1867, que dió a conocer ''La Tribunita'': *''Ha fallecido hoy de resultas del susto que se tomó meses pasados cuando se quemó la Ropería esquina Rincón y Juncal. Dueña de la panadería al lado de aquel establecimiento, al ver el incendio, perdió el juicio, y desde entonces no hubo medio de curarla. Ayer se ha colgado de una soga, de cuyas resultas pasó hoy a mejor vida''*. (630)

* * *

(*) La prensa uruguaya, sin embargo, se defendió de hacerlo con mucho menos frecuencia y escándalo de lo que lo hacía la prensa bonaerense.

Las desvergüenzas del yo constituyen, a nuestro entender, el testimonio definitivo de la exuberancia de los instintos y sentimientos en la sensibilidad "bárbara" u, observado desde el ángulo opuesto, de la escasa capacidad de contención de las pasiones del hombre que ponía en juego aquella cultura. Así como se admitían los olores fuertes del cuerpo sucio, se exponía sin rubor la pasión, el llanto, la risa y la violencia.

CAPITULO XI:
HACIA LA SENSIBILIDAD "CIVILIZADA".

1. *Los reformadores de la sensibilidad.*

A este investigador le gustaría decir que la sensibilidad sustitutiva de la "bárbara", a la que por razones ya dichas denominamos "civilizada", fue apareciendo subterráneamente y en todos los grupos sociales a la vez, como una obra anónima y colectiva.

Pero la documentación reunida no abona este punto de vista. Sí testimonia dos hechos; primero, que hubo protagonistas del cambio y que ellos fueron los sectores dirigentes de la sociedad; segundo, que durante todo el período de apogeo de la sensibilidad "bárbara" (1800-1860) esos sectores trataron, mal que bien, no siempre con coherencia, a veces participando de planos importantes de la sensibilidad rechazada, de imponer la nueva sensibilidad "civilizada" a través de coerciones del aparato estatal, método que, en realidad evoca precisamente los de la "barbarie", la opción por el castigo del cuerpo antes que por la represión del alma.

Los reformadores borbónicos, algunos cabildantes y miembros del clero, determinados presidentes, ministros y legisladores, la mayoría de los periodistas, he ahí el cogollo de los propulsores del cambio que muestran los testimonios, a los que en contadas ocasiones pueden sumarse comerciantes y estancieros particularmente proclives a aquilatar las ventajas de la religión sobre la policía en el "suavizamiento" de las violentas costumbres rurales, por ejemplo. El impulso, más que deberse a las clases altas en sentido estricto, aparece protagonizado por los dirigentes de esas clases.

Existe un lazo inequívoco y preciso entre el proyecto de sensibilidad nueva que se quiso imponer a la sociedad "bárbara" y la visión que tenían los núcleos dirigentes de los intereses y el futuro de las clases altas.

El nexo entre dirigentes y sectores elevados de la sociedad ''bárbara'', sin embargo, no equivalió nunca a la identificación plena ya que a veces pueden advertirse distancias significativas entre el elaborado proyecto de los dirigentes y los intereses concretos de las clases altas. Lo que tornó complejas las relaciones entre ambos grupos, fue el carácter dependiente del país y su vivir en un mundo dominado por culturas que conocían otro tiempo histórico. Precisamente, esta confluencia y convivencia de tiempos históricos distintos, que en el plano de la historia de la sensibilidad se tradujo en sensibilidades también diferentes, está en la base de toda esta problemática así como de nuestra privilegiada posición de observadores.

Para los dirigentes de la sociedad ''bárbara'', el cambio de sensibilidad fue uno de los requisitos ineludibles del ''progreso'' de estos ''atrasados'' países hijos de la ''decadente y católica'' España; ''progreso que en su óptica equivalió siempre a diferentes maneras de imponer la europeización.

El carácter lúdico de la vida ''bárbara'' con el lugar preferente que le asignaba al juego —y al ocio, esa ''lamentable'' contrapartida—; la violencia física que impregnaba desde la acción política hasta las relaciones vecinales e impedía, por consiguiente, la paz, base de la ''prosperidad''; el ''desenfreno'' del culto a ''Venus'' que distraía las energías juveniles del trabajo productivo, malgastaba los ahorros en ''queridas'' e impedía los valores pacificadores de la familia en el medio rural; el desparpajo del cuerpo que conducía en última instancia a burlarse de la Autoridad; la exhibición de la muerte, tan ligada a su desprestigio como Poder ''respetable''; todos los elementos centrales de la cultura y la sensibilidad ''bárbaras'' en otras palabras, fueron juzgados como trabas al ''progreso''.

Tanto Manuel Herrera y Obes como Manuel Oribe y Juan Manuel de Rosas, creyeron que todas o algunas de estas ''licencias'' del alma se oponían a su visión del ''progreso'', pues éste implicaba como condición previa el respeto por la Autoridad y los lugares sociales existentes y sobre todo, el afianzamiento de una estructura social de clases. Es por ello que la ''barbarie'' fue vivida como un rasgo cultural a abandonar y reprimir.

El sesgo social que adquiere entonces esta historia de la sensibilidad en el Uruguay del siglo XIX, pensamos que se ha podido advertir con esta rotundidad, sólo por nuestra posición de observadores de

este país en aquel siglo, es decir, de una región que debió convivir con dos sensibilidades a la vez, la del tiempo histórico europeo y la del tiempo histórico propio que incluía, paradojalmente y desde sus inicios, al otro, al europeo.

Porque la sensibilidad nueva o "civilizada" que aquí rastrearemos tiene un tono impositivo, un algo de proyecto voluntarista, que no es habitual hallar en la lenta historia europea de las mentalidades. Allá las inflexiones del cambio aparecen desdibujadas y no fácilmente atribuíbles a un modelo social, económico e ideológico, tal vez porque la historia vivida en centurias crea lazos demasiado sutiles para que podamos apreciarlos. Pero aquí, la convivencia de culturas diversas provocó una tal aceleración del tiempo histórico que los lazos sutiles entre lo mental y lo social se tornan casi en caricaturas por lo notorios y visibles.

* * *

No es casual, observado lo que antecede, que hayan sido la violencia física y el juego los dos elementos que más atención merecieron de los "reformadores" de la sensibilidad "bárbara", y no lo es porque ellos eran los que notoriamente comprometían el "progreso": la "civilización" de nuestra "barbarie" o la paz americana como se le llamó indistintamente.

Tampoco es casual que el hombre que concibió en toda su dimensión a la nueva sensibilidad, fuese un miembro del clero, Dámaro A. Larrañaga, porque el clero católico, por su creencia en la unidad esencial del pecado, era el personal más apto para advertir los lazos que ligaban al ocio con los "vicios", o a la violencia con el "corazón demasiado sensible" que tenían en aquella época los orientales. Tal percepción de la unidad del mundo del "desorden" pasó con rapidez a otros sectores dirigentes. Por ello los periodistas que escribieron en "El Constitucional" de 1840, el "Comercio del Plata" de 1855, y "La Nación" de 1862 (631) juzgaron negativamente al Carnaval "bárbaro" que incluía tanto esa violencia anónima que era su salsa —juego *"torpe y funesto" "que hace tantos tuertos y tuertas"*—, como *"desenfrenos"* que *"la civilización condena"* y la *"verdadera locura"*. Así revelaron estar aprendiendo la lección clerical sobre los lazos incorpóreos pero igualmente reales que vinculaban en estos países a la

cultura "bárbara" con el "atraso" de la economía. El avance de ésta sólo sería posible si, además de modificarse las condiciones políticas, también las "diversiones", por ejemplo, se hacían "*más dulces y delicadas*", como sugirió "El Constitucional" en febrero de 1845. (632)

2. *Hostilidad al juego.*

El disciplinamiento de la sociedad que se propusieron los dirigentes "bárbaros" a fin de "civilizar" los hábitos, comenzó con la reiterada hostilidad a los juegos de azar por dinero. Desde la primer noticia que tenemos, la Real Cédula del 13 de febrero de 1768, sobre "*un vicio tan abominable y que es el origen de tantas ruinas*" (633), hasta la prohibición de "*todo juego de azar y envite*" dispuesta en el Reglamento de Policía de enero de 1827, cuya violación se castigaba con multa o servicio de armas por 4 años, la medidas gubernamentales sobre el punto se sucedían permanentemente. En ellas se hacía siempre especial referencia a los lugares de diversión como sitios del "*vicio*" —"*pulperías*", "*mesas de billares*", "*bailes de negros*"— y a los "*hijos de familia*", negros y clases subalternas como merecedores de particular "*vigilancia*".

A la prohibición de los juegos de azar siempre se sumó en las resoluciones del Poder —Reales Cédulas, Bandos de gobernadores, Reglamentos o Edictos policiales— el control o la denegación lisa y llana de algunas de las otras formas notorias de la risa, el juego físico puro y la exuberancia del cuerpo, tales los "*bailes de negros*" o el "*andar corriendo a caballo dentro del Pueblo*", también castigados, por ejemplo, por el Cabildo de Montevideo en setiembre de 1807.

Niños y jóvenes (de todas las clases, pero en especial de las destinadas a dominar), y sectores populares, debían especialmente cuidarse por ser, unos, los protagonistas naturales del juego, y los otros, los que podían elegirlo en aquella economía de la abundancia y no trabajar. En marzo de 1835, la Junta Económico-Administrativa de la Capital, ante la "*inasistencia de la mitad de los niños a la Escuela Pública a consecuencia de la última corrida de toros*", hecho "*que dificultaba la formación de ciudadanos útiles a la sociedad*" pues perdían el tiempo y oían "*expresiones obscenas*"; y ante inasistencia similar de "*los artesanos pobres de esta Capital y extramuros*" a sus trabajos cuando "*hay toros*", por lo que "*un jornalero honrado se convertirá*

tal vez en mal esposo, peor padre y perverso o criminal ciudadano'', se dirigió al Poder Ejecutivo ''*solicitando la prohibición de las corridas de toros en los días de trabajo*''. Niños y ''*artesanos pobres*'' tenían en común no prever ''*las consecuencias de perder un tiempo precioso*'', dejarse llevar por ''*la inclinación que naturalmente los impele*'' y, así, realizar ''*un ataque directo a la industria*''. (636)

En febrero de 1836 la vigilancia estatal se extendió a los jóvenes universitarios que debían guardar ''*compostura en los modales*'', ''*moderación*'', ''*silencio*'' y ''*respeto y obediencia a los superiores*'', como bases de su transformación en ciudadanos ''*útiles*'', según determinaron el Presidente Manuel Oribe y su Ministro Francisco Llambí. (637) La exigencia se reiteró en el ''*Reglamento de Policía y orden de las Cátedras*'' sancionado por la Asamblea General el 30 de junio de 1837. (638) (*)

* * *

El Carnaval fue objeto de la máxima furia de las clases dirigentes.

Conocemos no menos de quince bandos sobre el Carnaval entre 1799 y 1870, cuyas prohibiciones, algunas incumplidas, las otras, cada vez más agresivos recortamientos a la ''licencia'', son un modelo de castración a la exuberancia de la fiesta del cuerpo y el alma. Obsérvese una relación sólo de las primeras prohibiciones *que hemos hallado* en contra de las ''*torpezas intolerables en un pueblo civilizado*'', al decir del Jefe Político y de Policía de Montevideo, Manuel Vicente Pagola, en su Edicto de febrero de 1840:

	Años
—Primera prohibición no respetada de jugar con agua y huevos	1799
—Primera prohibición de arrojar huevos de avestruz, ''*frutas y aguas sucias*''	1818 (640)
—Primera limitación para las máscaras: licencia policial y sólo podían salir en comparsa	1832 (641)
—Primera mención a ''*3 días de Carnaval*''	1835
—Primera prohibición a ''*golpear con bolsas de arena y cal*''	1835
—Primera prohibición a usar como disfraz ''*trajes religiosos*''	1835 (642)
—Primera prohibición a ''*disparar armas de fuego*'' y ''*arrojar tarros*''	1839
—Primera prohibición a ''*asaltar*'' azoteas y ''*violar*'' casas	1839 (643)
—Primera limitación de la duración del juego a ''*sólo en los 3 días*''.	

(*) La sensibilidad ''civilizada'' de José Pedro Varela no estaba lejos. En setiembre de 1868, el reformador de nuestra enseñanza primaria dijo en una conferencia pública: ''*El simple hecho de asistir a la escuela, de dejar la entera libertad que tenía en su casa, opera una completa transformación en el niño. En las horas de clase no se juega, no se grita, no se ríe cuando se*

Su final se determinaba cada díacon un tiro de cañón de la Fortaleza de San José *"al ponerse el sol"* 1839 (643)

—Primera prohibición de las máscaras *"de la oración en adelante"* es decir, de noche 1840 (644)

—Segunda limitación de la duración del juego durante el día: desde las 10 de la mañana hasta ponerse el sol 1850

—Primera prohibición de arrojar agua a los militares *"en servicio"* y a los sacerdotes *"que transitaban"* 1850 (645)

—Tercera limitación de la duración del juego durante el día: desde las 12 del día hasta ponerse el sol 1853 (646)

—Cuarta limitación de la duración del juego durante el día: desde la una de la tarde hasta ponerse el sol 1860

—Primera prohibición de usar como disfraces trajes militares (quedando en pie la de usar trajes religiosos) 1860 (647)

—Quinta limitación de la duración del juego durante el día: desde las dos de la tarde hasta ponerse el sol 1861 (648)

—Sexta limitación de la duración del juego durante el día: desde las 2 1/2 de la tarde hasta ponerse el sol 1862 (649)

—Primera y última ampliación del horario del juego durante el día: desde las 12 del día hasta ponerse el sol 1866 (650)

—Primera prohibición de arrojar: bombas de papel, polvos de color y agua a las comparsas o individuos disfrazados 1870

—Primera prohibición a las comparsas de llevar *"distintivos"* del país (banderas, etc.) 1870

—Primera prohibición de *"bailes de máscaras"* luego del domingo siguiente a Carnaval 1870

—Séptima limitación de la duración del juego durante el día: desde las tres de la tarde hasta ponerse el sol 1870 (651)

A la prohibición de arrojar determinados y "peligrosos" objetos (desde huevos de avestruz hasta bolsas de arena y cal), en pro de la moderación de la violencia, deben sumarse, la de disfrazarse de militar y sacerdote y usar los símbolos nacionales, en pro del respeto a los signos del Poder, y sobre todo ese constante —con la excepción del edicto policial de 1866— recortamiento del tiempo dedicado al juego, primero, solo los tres días, luego al juego dentro de ellos: desde las diez de la mañana, con el límite invariable de "hasta ponerse el sol", desde las doce del día, desde las dos de la tarde, desde las dos y media, desde las tres.

---

quiere; hay un orden fijo [...]". He ahí una de las reglas a imponer por la "civilización" a niños, jóvenes y "artesanos pobres": la "diversión" a horas fijas, el apresamiento del cuerpo durante el trabajo, en las clases populares; durante las horas de estudio, en los niños y jóvenes.

La hostilidad del Poder al juego más "bárbaro" de todos, el que más tiempo insumía, más insolencias e "indecencias" procreaba, y más violencia anónima implicaba, llegó así a convertirse en obsesión.

3. *Las formas del Poder: del castigo del cuerpo a la represión del alma.*

La violencia privada y sobre todo la estatal, fueron atacadas por estos "reformadores" de la sensibilidad al sostener la mayor eficacia y "filantropía" de la represión del alma antes que del castigo del cuerpo, vieja norma de la cultura "bárbara".

El memorialista anónimo de 1794 afirmó en relación a las formas de disciplinar la población rural de la Banda Oriental: *"No es la crueldad de las penas el mayor freno para contener los delitos, antes se ha visto más de una vez que los grandes tormentos, endurecidos los ánimos de los hombres, han perdido la virtud del escarmiento, y los ha hecho más atrevidos. El Montesquieu testifica esta verdad con ejemplares de diversas Capitales de Asia y de Europa* [...] *No se halla en la crueldad de los castigos el vínculo de la obediencia y del buen orden que se desea establecer en una República*".

El castigo físico "endurecía los ánimos" y concluía siendo inútil. En cambio, *"fiar a la religión todo el éxito del negocio, no ofrece riesgo, el menor* [...] *La predicación del Evangelio puede obrar de muchas maneras la reducción que se pretende en estos forajidos, porque primeramente alumbra el entendimiento y destierra la ignorancia* [...], *induce al temor de Dios* [...] *instruye en las leyes del vasallaje, las cuales nos guian a amar al soberano y a servirlo* [...] *y a temerlo como a Ministro del Altísimo*". (652)

Convencer al hombre de su culpa, convencerlo antes que vencerlo, he ahí el camino a seguir si se deseaban muchedumbres rurales trabajadoras por ser "temerosas de Dios".

En febrero de 1831, el senador y Vicario Apostólico Dámaso A. Larrañaga, al fundar su proyecto de ley aboliendo *"en primer grado"* la pena de muerte, fue todavía más explícito al sostener: *"Precauciones señores, no venganza. Una policía bien arreglada, y no castigos espantosos, deben ser los principios fundamentales de nuestra justicia. Poner a los reos en la imposibilidad de obrar mal y sujetos*

a unas penas que puedan mejorarlos, que puedan hacerlos útiles a la misma sociedad a quién han ofendido''. (653)

La función disciplinante de la religión en la Banda Oriental, fue defendida en este período tanto por Félix de Azara, un representante del reformismo borbónico, en 1801 (654), como por el redactor de ''La Prensa Oriental'' en febrero de 1861. (655) La difusión del Evangelio para el periodista de ''La Nación'' de abril de 1862, era ''*un freno para el hombre ignorante, un consuelo para el sabio, un moderador para el rico* [y] *un refugio para el pobre*''. (656) Para el Ministro masón Florentino Castellanos en 1853, conservaba ''*la paz pública inculcando en los ciudadanos por los medios de la razón y la justicia, la necesidad del cumplimiento de sus deberes*'' (657); y para los cabildantes montevideanos de setiembre de 1809, solo ella haría ''*detestar la vida que no es activa y afanosa*'' a los habitantes de la campaña. (658)

Los estancieros cuya opinión conocemos se expresaron de modo similar. Los vecinos y habitantes de Paysandú y la campaña entre los ríos Negro y Uruguay, la mayoría grandes hacendados, pidieron en 1805 al Obispo bonaerense la creación de una parroquia en la Capilla de Paysandú, por carecer de quién ''*contenga la fuerza de las pasiones, como consta al Superior Gobierno* [...] *por tan repetidas denuncias que se han elevado a los Tribunales de fraudes, robos, violencias y muertes*''. (659) Argumento similar se usó en 1835 para pedir al Vicario Apostólico un cura en la Capilla de Farruco, Durazno: los auxilios espirituales eran necesarios ''*para suavizar en este mundo las costumbres algo atrasadas de unos habitantes entregados a la vida rústica y granjearles en el otro la noble recompensa de las virtudes públicas y privadas*''. (660)

Estos reformadores también entrevieron el papel de la otra forma no físicamente violenta de disciplinar a la ''licencia'' popular: la escuela. La única diferencia con los hombres de la ''civilización'' es que aquellos le atribuirán a la escuela el rol principal en la internalización de la obediencia, y los reformadores ''bárbaros'' creyeron, en cambio, más en el papel de la religión. Pero sobre las esencias, que más valía reprimir el alma que castigar el cuerpo, el acuerdo entre unos y otros fue total.

Para el Presidente Joaquín Suárez y su Ministro de Gobierno, Manuel Herrera y Obes, creadores del Instituto de Instrucción Pública en setiembre de 1847, el Estado en estas naciones nuevas tenía el

deber *"de apoderarse de los sentimientos, de las ideas, de los instintos y aún de las impresiones del hombre"* para modelarlos con *"la educación"* (661), idea que compartió su enemigo político, el Ministro Florentino Castellanos en 1853, al sostener que, si se llevaba *"la educación a los habitantes de la campaña"* se obtendría *"el adelanto moral y material de la República"*. (662)

* * *

Los reformadores trataron de usar el poder y los recursos del Estado para imponer sus puntos de vista en este plano.

Fueron los niños, los delincuentes y los locos, los objetos de la "suavización" de la violencia "bárbara", y Dámaso A. Larrañaga, el Vicario Apostólico de la Iglesia Católica oriental desde 1830, el autor o nexo entre casi todas las medidas que se lo propusieron.

En abril de 1808, el Alcalde de primer voto del Cabildo de Montevideo, Pascual José Parodi, propuso instalar *"una casa para niños expósitos* [y otra] *para huérfanos donde se les eduque y enseñe oficio"*, pero la iniciativa no prosperó. En octubre de 1818, el alto funcionario portugués Sebastián Pinto de Araujo y Correa, revitalizó la idea que puso bajo el patronato del cura Larrañaga y se acordó por el Cabildo erigir a la brevedad *"una Casa de Niños Expósitos"*. (664) En julio de 1820, el Barón de la Laguna, se comprometió a ceder a beneficio del Asilo, el producto del remate de la pesca de lobos. (665) El resultado final fue la entrega por la *"Casa Cuna"* de los niños abandonados por sus padres a nodrizas que los amamantaban por ocho pesos mensuales y una importante dotación de ropa, norma que estuvo en vigencia desde 1824 por lo menos. (666)

Dámaso A. Larrañaga fue el alma mater de ese Asilo. Su sensibilidad ante el abandono y el castigo físico a los niños era ya "civilizada", como lo testimonia tanto su rol con los "Expósitos" como su actuación en el caso ya relatado del suicidio del niño minuano de 13 años a quién el cura de aquella localidad se negara en 1835 a enterrar en tierra consagrada por conducta "soberbia". En aquella ocasión, el Vicario Apostólico escribió al cura de Minas pidiéndole revisara su posición por ser el suicida *"tan jovencito"* y seguramente haber estado *"en algún rapto de frensí"*. De lo primero deducía que *"no parece lugar a que fuese juzgado con tamaño rigor"* pues la propia

Justicia templaba *"su severidad en consideración al estado de irreflexión pueril de los culpables"*, por todo lo cual, terminaba, *"yo no titubearía en dar a dicho cadáver sepultura sagrada, por más que el caso tenga visos de delicado y espinoso"*.

Dámaso A. Larrañaga, resultó ser el protector "civilizado" de los niños sobre todo porque su *"corazón se penetró de sumo dolor y amargura"* (667), es decir, porque dedujo de la sentimentalización "bárbara" de la vida, del *"corazón sensible de que estamos todos sin excepción dotados"*, según afirmara en 1831, principios acordes con la nueva sensibilidad.

Los niños de las escuelas fueron también objeto de la preocupación de los reformadores de la sensibilidad y, al menos en el papel, se limitó progresivamente el derecho de los maestros a castigarlos físicamente. Obsérvese esta secuencia.

El 7 de setiembre de 1809, el Cabildo de Montevideo reguló la actuación del maestro de su escuela indicándole que los niños debían respetar *"las reglas* [...] *y* [...] *faltando a lo más mínimo de ello deberán ser penitenciados o castigados según la falta y con arreglo a su edad y complección sin que exceda nunca el castigo* [fuerte] *de los límites de la moderación, pues hace más el modo* [...] *que el castigo fuerte"*. Y luego le dió normas precisas: *"no pueda en ningún tiempo ni caso usar de la palmeta, ni tampoco que pasen de seis azotes el castigo más fuerte"*. (668) El 17 de agosto de 1813, las Cortes de Cádiz, cuya legislación se aplicó en el Montevideo godo, *"queriendo desterrar* [...] *el castigo o corrección de azotes como contrario al pudor, a la decencia y a la dignidad de los que son o nacen y se educan para ser hombres libres y ciudadanos"*, prohibieron *"desde el día de hoy la corrección de azotes en todas las enseñanzas"*. (669) La Escuela Lancasteriana creada en Montevideo por el impulso de Dámaso A. Larrañaga entre 1822 y 1823, estableció en el artículo 28 de su Reglamento: *"El maestro está autorizado para corregir a los niños* [...] *por cualesquiera medios que le dicten la razón y la prudencia, pero se le prohibe absolutamente el uso de azotes, bofetadas, pezcozones, empellones, y el de cualquier otro castigo que se oponga a la dignidad del hombre"*. (670) El 15 de febrero de 1828, el Cabildo de Montevideo, recibió una propuesta de su Síndico Procurador, Miguel Antonio Vilardebó, por la cual se reiteraba que *"el maestro debe ser muy moderado en los castigos y reprensiones de los niños y que antes de llegar a aquellos es*

preciso apurar todos los medios de la dulzura". (671) En noviembre de 1831, hubo una denuncia contra el maestro de la escuela de varones de la Junta Económico-Administrativa —tal vez Juan Manuel Besnes e Irigoyen—, acusándolo de "*vapulear*" a los niños. El acusado se defendió sosteniendo que era "*incitado por los mismos padres*" y sólo usaba una "*pequeña palmeta*". El hecho tal vez revela el comienzo de cambios sustanciales a nivel no ya de sectores dirigentes sino de la sociedad misma pues es la primera denuncia que hemos registrado. A raíz de ella, la Junta Económica-Administrativa resolvió "*que hasta que se dé un reglamento penal para las escuelas* [...] *se prevenga a los preceptores la prohibición de usar el azote*", pero nada dijo de "*la pequeña palmeta*". (672)

Recién en 1848 se prohibieron explícitamente todos los castigos físicos comunes a que se sometía a los niños de las escuelas. El reglamento provisorio de la enseñanza primaria elaborado por el Instituto de Instrucción Pública que creara Manuel Herrera y Obes, dispuso en su sección "*De las penas y castigos*" que: "*1o. En ningún establecimiento de educación pueden ser impuestas otras penas que las que se detallan* [...] *1a. Repetición de tareas escolares. 2a. Aumento de éstas. 3a. Detención en la escuela después de concluídas las horas de estudio. 4a. Estar de pie durante las horas de clase o parte de ellas. 5a. Intimaciones en privado o públicamente, de expulsión del establecimiento. 6a. Expulsión del mismo, hecha en público o en privado*". (673)

Claro que puede considerarse la "detención en la escuela", la "repetición de tareas escolares" y sobre todo el "estar de pie durante las horas de clase", como formas de castigo físico. Pero eso corre por cuenta de nuestra sensibilidad. La disposición de 1848, reiterada para todas las escuelas públicas gratuitas dependientes de la Junta Económico-Administrativa de Montevideo en 1865 (674), antecedió en más de un cuarto de siglo a la efectiva vigencia de la anulación de los castigos físicos y testimonia con bastante fidelidad la diferencia de sensibilidades que todavía existía entre los dirigentes de la sociedad y ella.

Los reformadores también trataron de suavizar el trato que el Estado daba a los delincuentes y prisioneros de guerra. En noviembre de 1818, el Cabildo de Montevideo pidió al dominador portugués "*aliviara*" la suerte de "*los prisioneros de guerra*" artiguistas obligados, con "*enormes cadenas de que se hallan oprimidos*", a reali-

zar trabajos de empedrado en la ciudad, petición a la que accedió el Barón de la Laguna. Debemos advertir que el Cabildo usó también como argumento la mayor eficiencia del trabajo del prisionero si se le desembarazaba de sus cadenas. (675)

La Constitución de 1830 en su artículo 138 definió la norma de la nueva sensibilidad "civilizada" en relación a los reos al disponer que "*en ningún caso se permitirá que las cárceles sirvan para mortificar, y sí solo para asegurar a los acusados*". En 1852, el jurisconsulto Eduardo Acevedo, desde su diario "La Constitución", utilizó probablemente por primera vez el argumento que luego se tornó clásico en pro de la prisión "civilizada": la cárcel debía "*mejorar la condición de los mismos delincuentes con ayuda de la instrucción, del aprendizaje de un oficio y de la formación de un pequeño capital*" (676), y en 1859, el Jefe Político y de Policía de Montevideo, coronel Pablo Bermúdez, intentó llevar a la práctica ese principio instalando en la prisión de la Capital, "*un taller de artes y oficios*" para los "*encarcelados que espontáneamente quisieran trabajar*". (677) Con estos antecedentes se tendieron las redes del derecho penal "civilizado" que sostendrá las virtudes de rescatar al delincuente para la vida en sociedad antes que castigarlo fisicamente, internalizando en él los valores del orden establecido —fuese el que fuese— y a la vez la noción culposa de su existencia anterior, o sea, sustituír el inútil castigo del cuerpo que solo sirve para "endurecer los ánimos" por la eficaz represión del alma.

Fue otra vez Dámaso A. Larrañaga, quién dió el paso final en la dirección de crear una nueva sensibilidad al proponer a la Cámara de Senadores en febrero de 1831, la abolición de "*la pena capital contra todo simple homicidio voluntario o nó que no sea precedido, acompañado o seguido de algún otro crimen o delito*", y su sustitución por "*trabajos forzados perpetuos o temporales*". La abolición de la pena de muerte, se habrá advertido, no era total, pero implicaba un "*primer paso, tan glorioso como filantrópico*". Además, su autor, en los fundamentos del proyecto de ley se mostró dispuesto a transformar la reclusión perpetua en temporal si así lo deseaban los demás legisladores, cambio que, aseguraba, le iba a producir "*la más dulce sensación*". (678)

Hacia 1856, por último, en el Hospital de Caridad, los "*dementes*" fueron separados por sexos y, a la vez se "*dulcificó su tratamiento*",

resolución que ligó de forma interesante, el fin de la violencia física sobre el cuerpo con la represión de la sexualidad, idea presente como veremos en el Tomo II, en la sensibilidad "civilizada". (679) También había llegado la hora para el "desenfreno".

4. *El puritanismo "ilustrado".*

Fue desde el Poder que también partió el puritanismo, es decir, la sensibilidad "civilizada" para la sexualidad.

Las autoridades españolas ya habían intentado frenar el "desenfreno" de las masas orientales pero poco pudieron hacer, a lo más enfrentarse con la "obscenidad" que venía de la "licenciosa" Europa con riesgo de contagiar sus colonias. Así, en 1801, ante una denuncia del administrador de aduanas José Prego de Oliver, el Gobernador José de Bustamante y Guerra, ordenó la quema de 19 abanicos que *"abriéndolos al revés presentan un país con retratos de ambos sexos en varias actitudes sumamentes torpes y obscenas"*. (680)

En enero de 1827, el primer reglamento de policía prohibió sí una "demasía" muy nacional al castigar con una *"pena de 15 días de trabajos públicos todo el que en pulpería, o cualquier paraje público profiera palabras obscenas, escandalosas o insultantes a las personas que transiten por las calles"*. (681)

Entre 1833 y 1838, se definió una política de enseñanza destinada a separar de manera rigurosa los sexos en las escuelas. El 12 de abril de 1833, ante un proyecto del maestro Luciano Lira que implantaba aparentemente la coeducación, la Junta Económico-Administrativa de Montevideo resolvió dejar en claro *"la necesidad de una absoluta separación de los sexos en la enseñanza propuesta"*. (682) El 5 de enero de 1838, el mismo organismo, ante una probable violación de este principio por parte de una maestra en la Aguada y las dificultades económicas que impedían mantener maestros diferentes para cada sexo, *"fué de unánime parecer que se suprima por ahora la* [...] *Escuela de niñas"* ya que *"el contacto de* [los varones] *con aquellas sigue en ofensa de la moral y decencia"*. (683)

La separación de sexos, como hemos visto, el Gobierno procuró también imponerla en las playas comenzando con el edicto policial de 1831 que destinaba para las *"señoras"* el llamado *"Baño de los*

Padres'', cerca del Convento de San Francisco. Los hombres, empero, podían concurrir a ese lugar siempre que fueran ''*acompañando a sus familias*'', como lo aclara el edicto del 23 de diciembre de 1844. (684) El de 1853, en cambio, no ofrecía aparentemente este resquicio, de lo cual deducimos que la prohibición se tornó absoluta para los hombres. (685) En 1860, el periodista de ''La Nación'' se quejó de que no eran los hombres sino ''*las señoras*'' las que traspasaban ''*los límites que les están señalados*'' e iban a bañarse con los hombres. (686)

De esa forma queda de manifiesto la intervención del Poder así como el carácter ''ilustrado'' de este puritanismo impuesto desde las alturas en todos los casos reseñados.

5. *De la muerte exhibida y cercana, a la muerte alejada y negada.*

En 1783, ante la mortalidad elevada que aquejó a los negros esclavos conducidos por varias embarcaciones, los que eran enterrados en el ''*Campo Santo de esta Iglesia Matriz*'', el Síndico Procurador y los vecinos pidieron la prohibición de enterrar en las Iglesias por ''*la fetidez que despide aquel lugar*'' y sobre todo el riesgo de ''*infección*'' que traía aparejado. (687)

A posteriori, se procuró por todos los medios obtener siempre por lo menos dos resultados: alejar el cementerio de la parte poblada de la ciudad y embellecerlo. El argumento más recurrente, auténtica ideología que estuvo detrás de estas tentativas para negar y ocultar la muerte, fue el de la higiene, el del cuidado de la salud de los vivos en señal de respeto ante el nuevo Dios que ya apuntaba en el horizonte ''civilizado'': la Medicina.

Los médicos fueron consultados en 1790 y ante sus respuestas, el Cabildo Abierto del 23 de junio acordó prohibir terminantemente ''*se pueda dar sepultura a cadáver alguno dentro de las Iglesias*'', enterrando sólo en sus cercanías en pro de ''*la debida licencia y aseo de los Templos*'', mientras no se construyera ''*fuera de la Plaza un cementerio*''. (688) A los pocos meses, en agosto, ocurrió un singular episodio. Como los franciscanos violaban descaradamente la resolución municipal con el apoyo de la mayoría de la población que prefería el ''*mayor honor de enterrarse en la Iglesia*'', el cura de la Matriz, sin funerales y sin sus ''*emolumentos*'', pidió la rehabilitación de

su Iglesia *"o prohibir de nuevo este caso en la de San Francisco"*, resolución que el Cabildo confirmó. (689)

El alejamiento de los Cementerios, reiterado por el Cabildo de Montevideo en diciembre de 1807 (690), halló su concreción final recién con la inauguración del Cementerio Central en noviembre de 1835. Pero la idea retornaba cada vez que la ciudad crecía y lo lejano se volvía cercano para los habitantes de una Capital en expansión. Por ello, en marzo de 1853, un vocal de la Junta Económico-Administrativa de Montevideo, el saladerista Pedro Piñeyrúa, mocionó para que el Cementerio Inglés *"en el centro de la Ciudad Nueva"* fuese trasladado a otro punto más lejano por perjudicar *"el progreso"* y presentar *"un espectáculo desagradable"* a la vista de todos. (691)

La "decencia" y la "respetabilidad" anejas al poder de la muerte, también hallaron su amparo en la sensibilidad naciente que procuró prohibir, a través del Cabildo de Montevideo en marzo de 1760 (692) y del Obispo de Buenos Aires cuando visitó la Banda Oriental en 1779, los *"escandalosos velatorios cuando acaece el fallecimiento de algún párvulo en los cuales debiendo dar gracias a Dios* [...] *le acostumbran ofender con juegos y bailes nada decentes"*. (693)



El 21 de marzo de 1828, el Síndico Procurador, Miguel Antonio Vilardebó, presentó al Cabildo de Montevideo un plan para la *"pronta construcción del nuevo Cementerio"* que contiene, en detonante mezcla, los aspectos más sobresalientes de las dos sensibilidades, ejemplificando así, tanto la difícil pero real coexistencia de ambas en una misma personalidad —y el grupo social que apoyó el plan—, como el nacimiento complejo de la "civilizada".

Vilardebó propuso, en primer lugar, que para recabar el dinero, una comisión compuesta por el Cura Vicario y dos cabildantes, *"con el plano en la mano"* del Cementerio, recorriera *"las casas de los vecinos"* [para que cada uno] *pueda elegir su sepulcro a su gusto"* por 40 pesos el nicho. Las *"ventajas"* económicas debían resaltarse pues si una familia compraba *"un sepulcro* [...] *esa adquisición* [era] *una propiedad física, real y perpetua"* que permitiría *"el ahorro de ataúd o cajón y el de la Cruz que con inscripción a la intemperie se acostumbra poner"*. El sepulcro, además, serviría para toda la familia, mientras

que el ataúd y la cruz *"solo lo hace por una vez teniendo que repetirse el gasto por cada uno de la familia que fallezca"*. El nicho, por fin, posibilitaría que las cenizas de la esposa, los hijos y *"los legítimos descendientes"* descansaran juntos, *"sin que se mezclen con ellas las de otro extraño"*. De todo ello, el comprador *"deducirá lo mucho que compra, por tan débil precio"*.

He aquí la sensibilidad "bárbara" al desnudo: la reivindicación de la muerte en familia, la cotidianeidad de la muerte codeándose con los fríos —y certeros— razonamientos económicos de un burgués avisado, el "reclame" del nicho —lo sagrado para la sensibilidad "civilizada"— ofrecido como quién vende una mercadería corriente.

Pero el Cementerio Nuevo debía conservar *"con respeto"* las cenizas de los muertos y atraer *"con el aparato del lugar aquellas saludables impresiones que se producen en el hombre cuando medita sobre su miseria"*, es decir, ser lo opuesto de los cementerios "salvajes" de la época, con los nichos abiertos, los huesos y calaveras desperdigados en el suelo y los ataúdes flotando en los pantanos. Los nichos, 642 según el plano, debían disponerse *"alrededor de una hermosa y elegante galería [...] en tres órdenes"*. (694)

He ahí la sensibilidad "civilizada", la que procuraba con el "respeto" devolverla a la muerte majestuosidad y Poder, y con la belleza (y lejanía física) del Cementerio Nuevo, negarla y alejarla.



Nuevos tiempos asomaban.

Al castigo físico sucedería la casi imperceptible pero más eficaz represión del alma, la opción por convencer de su culpa y su necesario sometimiento a los niños, los jóvenes, los locos y los sectores populares; al desparpajo del cuerpo, su encorsetamiento; a la sexualidad "licenciosa", la puritana; al predominio de lo lúdico, la obsesión del trabajo y su diferenciación absoluta del juego; a las desvergüenzas del yo, la construcción del castillo erizado de murallas y fosos de la intimidad; y, coronando los cambios y sutilmente vinculado a todos ellos, a la muerte exhibida y cercana, despojada de su majestuosidad y Poder, la muerte alejada, negada y terrible.

NOTAS

ACLARACIONES

PRENSA

El nombre de los diarios se ha puesto entre comillas. Cuando no se señala procedencia, ésta es de Montevideo. Es seguido en los casos en que los artículos son difíciles de ubicar, de los números de página y columna, así como del título bajo el que se halla englobada la noticia.

ARCHIVOS

A.G.N.: Archivo General de la Nación, Montevideo.
A.C.: Archivo de la Curia Eclesiástica, Montevideo.

REVISTAS:

R.A.G.A.: Revista del Archivo General Administrativo, Montevideo. Actas del extinguido Cabildo de Montevideo.
R.H.: Revista Histórica, publicación del Museo Histórico Nacional, Montevideo.

(1) "La Tribunita", 1° setiembre 1866, p. 3 c.3: Teatro Solís. Gran función extraordinaria.

(2) Carlos Ferrés: Epoca colonial. La administración de justicia en Montevideo, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1944, p. 82. El autor da cuenta que casi todos los expedientes judiciales del siglo XVIII se iniciaban con esta frase: "con poco temor de Dios e inclinación a la barbarie".

(3) R.A.G.A. Tomo VII, Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 5 setiembre 1809, p. 286.

(4) Citado por: Antonio D. Plácido: Carnaval, Montevideo, Ed. Letras, 1966, p. 55-56.

(5) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay, Tomo III, p. 422. Decreto firmado por el Presidente L. Batlle y el Jefe Político J.C. Bustamante el 7 marzo 1870.

(6) "La Razón", 4 febrero 1883, p. 2, cs.2 a 5: Los carnavales. Antaño y Ogaño.
Artículo de Sansón Carrasco.

(7) "La Tribuna Popular", 11 febrero 1899, p. 1, cs. 4 y 5: Carnaval.

(8) "El Nacional", 8 febrero 1839, p. 2, c.2, editorial: Carnaval.

(9) Citado por: Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, Montevideo, 1911, p. 314.

(10) José María Reyes: Descripción geográfica del territorio de la República Oriental del Uruguay, Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1960, Tomo I, pp. 15 y 29 y Tomo II, pp. 266-76.

(11) J.A. Peabody: Diarios sudamericanos, 1858-59, en: Revista de la Biblioteca Nacional, Montevideo, N° 3, marzo 1970, p. 41. Presentación de A. Barrios Pintos.

(12) Benjamín Poucel: Les otages de Durazno. Souvenirs du Río de la Plata pendant l' intervention Anglo-française de 1845 a 1851, París-Marsella, 1864, p. 132-33.

(13) Libro del Centenario, Montevideo, 1925, p. 81.

(14) Rómulo F. Rossi: Recuerdos y crónicas de antaño, Montevideo, 1922, p. 17-18. Estas descripciones pueden ubicarse hacia la segunda mitad del siglo XIX.

(15) Citado por: Eduardo Acevedo: Anales Históricos del Uruguay, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1934, Tomo II, p. 747.

(16) Wasthington Buño: Una crónica del Montevideo de 1857. La epidemia de fiebre amarilla, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1983, p. 7.

(17) Por ejemplo, en "El Ferrocarril", 23 febrero 1869, p. 3, c. 1: Abuso.

(18) Eduardo Acevedo, ob. cit., Tomo II, p. 751-52.

(19) R.A.G.A. Tomo V, p. 381. Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 15 noviembre 1800.

(20) "El Ferrocarril", 15 febrero 1869: A la Comisión de Salubridad. Otros ejemplos entre muchos vistos en: 18 febrero 1869, p. 2, c.2: Inaguantabilísimo; 20 febrero 1869, p. 2, c.3: Los caños maestros; 27 de octubre de 1871, p. 2, c. 2: Un millón de noticias y 4 noviembre 1871, p. 2, c. 2: Montón de noticias.

(21) R.A.G.A. Tomo XV, p. 236, Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 21 marzo 1828.

(22) Citado por: Horacio Arredondo: Estampas del viejo Montevideo. La vieja crónica espigada y comentada en relatos de viajeros y visitantes de la ciudad, siglo XVIII, en: Anales Históricos de Montevideo, Tomo III, Montevideo, 1959, p. 240.

(23) Anuarios Estadísticos de la República O. del Uruguay, año 1898. Prólogo, páginas XXVIII y XXX.

(24) Estos cuadros fueron confeccionados en base a datos hallados en: R. H. Tomo IV, setiembre 1911, N° 11, sigue a p. 564 el censo de población de A. Lamas de octubre de 1843.

Juan Rial: Estadísticas Históricas del Uruguay, 1850-1930, Cuaderno N° 40, Ciesu, Montevideo, octubre 1980, p. 17.

Dirección General de Estadísticas y Censos, V Censo de Población, III de Viviendas, año 1975, Montevideo, 1977, 3° edición.

(25) Bartolomé Odicini: Historia de la última enfermedad del Sr. Joaquín Sagra y Périz, Imp. del Patriote Francais, Montevideo, 1851.

(26) Este cuadro se hizo en base a datos hallados en: Adolfo Vaillant: La República O. del Uruguay en la Exposición de Viena, Imp. La Tribuna, Montevideo, 1873, p. 12 y 14.

Fco. A. Berra, Agustín de Vedia y C.M. de Peña: Album de la República O. del Uruguay compuesto para la exposición continental de Buenos Aires, Imp. Rius y Bachi, Montevideo, 1882.

Anuario Estadístico, ob. cit., año 1898, p. XXIX.

(27) Wasghington Buño, ob. cit., p. 93.

(28) Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 12 y 17.

(29) Datos en base a:

Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo IV, p. 479.

A. Vaillant, ob. cit., p. 17.

Anuario Estadístico, año 1898, p. XXVIII.

(30) Washington Buño, ob. cit., p. 53-54.

(31) "La Tribunita", 20 enero 1868, p. 2, c.4: Gacetilla.

(32) "El Siglo", 16 febrero 1877, p. 2, c. 4 y 5: Estadística. La mortalidad.

(33) A.C. Vicariato Apostólico. 13. Carpeta Nº 3/14. Por las referencias, la fecha de la carta es del 19 de febrero de 1877, en que falleciera el jurisconsulto y gran partidario de la "causa" católica, Tristán Narvaja.

(34) Los porcentajes que se refieren a muertos de menos de un año, se hallaron en base a mortalidad cotidiana publicada en los siguientes diarios: "El Nacional", marzo 1836 y enero 1839; "La Constitución", enero 1853; "El Siglo", marzo 1867; "El Mensajero del Pueblo", enero 1872. Los datos anuales sobre los períodos 1860-64 y 1865-69 provienen de la obra ya citada de Adolfo Vaillant, p. 14-15.

(35) Anuarios Estadísticos correspondientes al año 1885, p. 228; 1890, p. 95 y 1895, p. 161. Los porcentajes se obtuvieron luego de sumar las cifras de los Anuarios en que aparecen los muertos de pocas horas, un día, dos días, etc.

(36) Luis Astigarraga: Un cura de 1800, en Boletín Histórico del Ejército, Nos. 251-54, Montevideo, 1978, p. 46.

(37) Datos confeccionados en base al Diario de Francisco Solano de Antuña publicado por: Elisa Silva Cazet: Escritos Históricos, Políticos y Jurídicos del Dr. Francisco Solano de Antuña, R.H. Tomo XLV, Montevideo, 1974, pp. 423 y siguientes.

(38) Carlos María Ramírez: Los amores de Marta. 1º Parte, A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1884, 2ª Edición, p. 3-4.

(39) Epitafios y Monumentos de los Cementerios de Montevideo (...), Imprenta Americana, Montevideo, 1889, pp. 13 y 14.

(40) Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 102-103.

(41) "El Siglo", 26 enero 1877, p. 2, c. 4: La mortalidad.

(42) "El Universal", 26 enero, 1835, p. 2, cs. 2 a 4: Interior.

(43) Matías Alonso Criado, Colección Legislativa citada, Tomo XV, p. LXXXV: Retrospecto económico y financiero de "El Siglo" del año 1893.

(44) Libro del Centenario, ob. cit., p. 632.

(45) José H. Figueira: Un buen amigo. Libro Tercero de lectura, Montevideo, 1907, pp. 108-09.

(46) Véase sobre el fenómeno en Europa: Jean Delumeau: Le peche et la peur, Fayard, París, p. 546. Debo al Dr. Daniel Gil el conocimiento de esta obra clave.

(47) "La Tribunita", 2 noviembre 1876: El día de difuntos, reproducción de 1869, firmado por Jacinto Moreno.

(48) Los índices de masculinidad de 1860 en:

Juan Rial: Estadísticas Históricas del Uruguay, 1850-1930, Ciesu, Montevideo, 1980, p. 5.

Los índices de masculinidad de San José y Flores en 1805 en base a:

A.C. Cajón 291. Creación de curatos en la Banda Oriental. Expediente caratulado: Buenos Aires 1805. Expediente obrado para la creación de nuevos curatos en los partidos de la Banda Oriental. Folios 16 a 48: "Matrícula que ha formado Dn. Mateo de la Rosa, capitán real de esta Villa de San José en 1804 de sus habitantes"; y folios 1 al 10: "Padrón de las almas que se hallan en la Parroquia de la Santísima Trinidad y su distrito en el presente año de 1804".

Hemos hecho una sola suposición: que los hijos —indiscriminados por sexo— se dividían entre los dos sexos por partes iguales.

(49) Para estos cálculos hemos supuesto una existencia de 8 millones de cabezas vacunas y 1.500.000 yeguarizos en relación a 230.000 habitantes en 1860. Las fuentes testimonian cifras similares hacia 1862, véase: José Pedro Barrán. Benjamín Nahum: Historia Rural del Uruguay Moderno, 1851-1885. Apéndice documental, Cuadro N° 3, pp. 329-330, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1967. Es cierto que en época de guerras civiles estas existencias disminuían. También lo es que la abundancia de vacunos y yeguarizos que las precedía, las fomentaba.

(50) Porcentajes en base a cifras que se hallan en:

Lucía Sala de Tourón. Rosa Alonso Eloy: El Uruguay comercial, pastoril y caudillesco, Tomo I, Economía, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1986, pp. 73 y 77.

(51) Porcentajes en: José Pedro Barrán. Benjamín Nahum: ob. cit., Cuadro N° 9.

(52) Cifra obtenida en base a datos proporcionados por:

Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 94-95.

Montevideo consumió 47.850 vacunos en 1860, los que con un rinde aproximado de 160 kilos cada uno en carne, proporcionaron a su población 7.656.000 kilos anuales. Los consumidores pueden ser estimados ese año en 50.000, cifra que tal vez peque por alta pues el Censo daba 57.913 a todo el Departamento y los mataderos abastecían normalmente solo a la población urbana. Por año cada montevideano consumía, entonces, 153 kilos, y por día, 419 gramos. Y eso que la mayoría dejaba de comer carne durante varios de los 46 días de la Cuaresma.

(53) R.A.G.A. Tomo X, pp. 394-95. Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 15 noviembre 1800.

(54) Rogelio Brito Stífano: Dos noticias sobre el estado de los campos de la Banda Oriental al finalizar el siglo XVIII, R.H. Tomo XVIII, Montevideo, 1953, pp. 361-62.

(55) Carlos Real de Azúa: Un testigo inglés de la Cisplatina: L. Boutcher Halloram (...), R.H. Tomo XXXIII, Montevideo, 1962, p. 204. Apéndice III, Js. Weddel.

(56) Charles Darwin: Viaje de un naturalista alrededor del mundo, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 183.

(57) Citado por Washington Lockahrt: La vida cotidiana en la colonia. Los Pueblos, Ed. Arca, Montevideo, 1967, p. 111.

(58) Florencio Varela: "Apuntes", de 1834, citado por Washington Reyes Abadie y Andrés Vázquez Romero: Crónica General del Uruguay, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1983, Tomo III, p. 11.

Este concepto ya lo había expuesto Félix de Azara, citado por Horacio Arredondo, en ob. cit., pp. 239-240.

(59) Citado por: A. Barrios Pintos: Cronistas de la tierra purpúrea, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1968, p. 60. Informe del cónsul Thomas Hood del 31 enero 1825.

(60) J.A.B. Beaumont: Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental, Ed. Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 91.

(61) Arsenio Isabelle: Viaje a Argentina, Uruguay y Brasil en 1830, Ed. Americana, Buenos Aires, 1943, p. 176.

(62) Charles Darwin, ob. cit., p. 55.

(63) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la República O. del Uruguay en 1834 y 1835. R.H., Tomo XVIII, Montevideo, 1958, p. 492.

(64) Manuel Herrera y Obes - Bernardo P. Berro: El caudillismo y la revolución americana. Polémica, Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1966, p. 137.

(65) Ibid. p. 24-26.

(66) J.H. Murray: Viajes por el Uruguay, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1978, p. 41.

(67) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, p. 260.

(68) W.H. Hudson: La tierra purpúrea, Stgo. Rueda, Editor, Buenos Aires, 1951, pp. 305-06.

(69) Eric Hobsbawm: El mundo del trabajo, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 69.

(70) "La Tribuna", 5 de marzo de 1867, p. 1: Cuestión doméstica.

(71) Orestes Araujo: Legislación Escolar Cronológica, Imp. Juan J. Dornaleche, Montevideo, 1910, Tomo I, pp. 58 y siguientes. Programa de Moral de 4to. año, vigente entre 1897 y 1914.

(72) Constituciones y Reglamento del Instituto Apostólico del Uruguay, Montevideo, 1904, p. 7. Este Instituto fue creado en 1898 por el Arzobispo Mariano Soler y el cura párroco de la Aguada J. I. Bimbolino para mantener la pureza en el clero parroquial uruguayo.

(73) Véase sobre este punto: L. Sala de Tourón, N. de la Torre y Julio C. Rodríguez: Estructura económico-social de la colonia, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1967, p. 69.

(74) J.A. Peabody, ob. cit., pp. 18-19.

(75) Rogelio Brito Stífano, ob. cit., pp. 361 y 383.

(76) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., pp. 498-99.

(77) Citado por Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 491.

(78) Citado en: E. González Conzi. Roberto B. Giudice: Batlle y el batllismo, Ed. Medina, Montevideo, 1959, p. 361.

(79) Roberto J. Bouton: La vida rural en el Uruguay, R.H. Tomo XXXI, Montevideo, 1961, p. 44. Allí describe la profesión de "despenadora", por el estilo de la de "curandera". Era una mujer que acortaba la agonía mediante una rápida fractura del cuello.

(80) J.P. Varela: La legislación escolar, Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1964, Tomo I, pp. 33-35.

(81) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, pp. 32-33.

(82) Ibid., p. 72.

(83) "Los Principistas en Camisa", julio 23 de 1876, p. 4, c. 2: Historia.

(84) Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Tomo I, pp. 97-103, sesión del 4 febrero de 1831.

(85) L. de los Santos - J.C. Luzuriaga: Mentalidad y Santoral, Monografía para la Cátedra de Historia del Uruguay, Montevideo, 1988, cuadro IL-22, Facultad de Humanidades y Ciencias, inédita.

(86) Abdón Arozteguy: La Revolución Oriental del 70, Buenos Aires, 1889, p. 239.

(87) José Pedro Barrán, Benjamín Nahum: Historia Rural del Uruguay Moderno. 1851-85, Tomo I, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1967, pp. 224-226.

(88) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., pp. 498-500.

(89) Adolfo Vaillant; ob. cit., p. 109.

(90) Este cuadro fue realizado en base a las siguientes fuentes:

Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., pp. 498-500. El cónsul francés Baradere menciona 42 detenidos por homicidio en la cárcel de Montevideo en 1831 y adjudica a "los primeros meses" de 1834 el número de 26. Hemos supuesto —lo que es por cierto muy discutible— que al año entero correspondieran 52 detenidos por asesinato.

Fuente para los años 1850-75: Eduardo Acevedo. Anales, ob. cit., Tomo II, p. 248 y p. 584; Tomo III, pp. 231, 638 y 801. No quisimos considerar el año 1871 pues según Acevedo, la cifra de presos por asesinato había descendido "debido a la concentración en los cuarteles de la mayoría de los delincuentes", a raíz de la leva impuesta por el Gobierno ante la revolución blanca.

Fuente para los años 1886-1899: Anuarios Estadísticos, ob. cit., sección "Presos entrados a la Cárcel de la Jefatura Política y de Policía de Montevideo": 1886, pp. 458-59; 1887, pp. 572-73; 1888, pp. 524-25; 1889, p. 575; 1890, p. 510; 1891, p. 528-29; 1892, pp. 576-77; 1893, pp. 552-53; 1894, pp. 576-77; 1895, pp. 628-29; 1896, pp. 604-05; 1897, pp. 668-69; 1898, pp. 714-15; 1899, pp. 958-59. La periodización fue hecha en base a lo que sugerían las variaciones de las cifras anuales tanto como a la diversidad de las fuentes.

(91) Realizado en base a los recién citados Anuarios Estadísticos de 1886 a 1891.

(92) Jorge Lockhart: La Historia del Hospital Maciel, Montevideo, 1982, p. 27.

(93) Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 102-03.

(94) Matías Alonso Criado, Colección Legislativa, ob. cit., Tomo I, pp. 13-21. Policía: su organización y reglamento, decreto del 25 enero de 1827.

(95) Rogelio Brito Stífano, ob. cit., p. 383.

(96) Citado por: W. Reyes Abadie, A. Vázquez Romero, ob. cit., Tomo III, p. 11.

(97) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 127; Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 84.

(98) A.G.N. Libro 1061. Policía de Montevideo. Libro de Edictos policiales 1865-67, f. 19.

(99) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, Montevideo, 1911, p. 380.

(100) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 67-68.

(101) Por ejemplo: "El Siglo", 4 febrero de 1873: Gacetilla. Celadores asesinos.

(102) Citado por: Aníbal Barrios Pintos: Cronistas de la tierra purpúrea, Ed. Banda Oriental, 1968, p. 28 y p. 69.

(103) Charles Darwin: Viaje de un naturalista alrededor del mundo, ob. cit., p. 183.

(104) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 638.

(105) Citado por Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., p. 498-500.

(106) Dr. D. Christison: El viaje al interior del Uruguay realizado por el Dr. (...), R.H. Tomo L, Montevideo, 1977, pp. 717-718.

(107) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 501.

(108) Citado por Eduardo de Salterain y Herrera: Latorre. La unidad nacional. Montevideo, 1952, Imp. La Uruguaya S.A., pp. 36-37.

(109) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo II, pp. 151-52.

(110) "La Tribunita", 19 de febrero de 1868, p. 2, c. 4: Crimen.

(111) "Los Principistas en Camisa", 27 agosto de 1876, p. 4, C. 1: Matarlos.

(112) Ibid., 21 de mayo de 1876, p. 4, c. 2: Domingo Aramburú. Hay otros artículos más gruesos, si se quiere, en todo 1876.

(113) Pedro de León: Recopilación de decretos militares, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, Montevideo, Tomo I, 1889, pp. 294-97.

(114) Ibid., Tomo II, 1890, pp. 156-57, decreto firmado por Bernardo P. Berro y Luis de Herrera, del 21 agosto 1863; p. 168, decreto firmado por Bernardo P. Berro y Pantaleón Pérez, del 18 febrero 1864; y p. 169, decreto firmado por Atanasio Aguirre y P. Pérez, del 3 marzo 1864.

(115) A.C. Documentos Históricos. Carpeta N° 5. Expediente caratulado: "¡¡Vivan los Defensores de las Leyes!! ¡¡Mueran los Salvajes Unitarios!! Discursos críticos sobre los males que siente la Iglesia Oriental y que le fueron acrecentados por los Salvajes Unitarios Nicolás Herrera, José Ellauri y Fructuoso Rivera en 1831".

(116) A.C. Hoja suelta. "Al Presbítero D. Juan Domingo Fernández", Buenos Aires, octubre 13 de 1862, distribuida en Montevideo.

(117) El Teléfono, Mercedes, 10 de noviembre de 1891, p. 2, c. 3: Recortes.

(118) Para la aplicación en el Montevideo colonial del derecho penal indiano en el siglo XVIII, véase: Carlos Ferrés. Epoca Colonial. La administración de justicia en Montevideo, ob. cit.

(119) Prontuario en que se han reunido las obligaciones de las tres clases de soldado, cabo y sargento para la pronta y metódica instrucción de las Compañías (...) establecida en los Regimientos de Infantería del Exército, Cádiz, sin fecha de edición, p. 40 y siguientes.

(120) Citado en: Eduardo Acevedo, Anales, Tomo II, p. 487.

(121) Carlos Ferrés: Epoca Colonial (...), ob. cit., pp. 247-48.

Una compulsa en los archivos judiciales daría resultados todavía más ricos y cuantificables.

También revelan castigos vigentes las actas del Cabildo de Montevideo. Por ejemplo, el caso de las "vaquetas de muerte" que debían aplicarse a las 8 de la mañana del 5 de abril de 1766 por los soldados del Regimiento de Mallorca y de orden de su Coronel a un indio guaraní llamado Juan", castigo que los jesuitas impidieron, en: R.A.G.A., Tomo IV, Acuerdo del 5 abril 1766, pp. 34-35.

(122) Citado por Carlos Ferrés: Epoca Colonial (...) ob. cit., p. 273.

(123) R.A.G.A., Tomo IV, p. 32. Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 5 julio 1764.

(124) Carlos Ferrés: Epoca Colonial (...) ob. cit., p. 180.

(125) R.A.G.A., Tomo VI, p. 81. Acuerdo del Cabildo de Montevideo del 28 marzo, 1803.

(126) A. Barrios Pintos, ob. cit., p. 86.

(127) Eduardo Acevedo, Anales, Tomo II, p. 59.

El viajero inglés W. Whittle tal vez observó esta misma ejecución: véase: A. Barrios Pintos, ob.cit., p. 105-106.

(128) Esta crónica la hicimos tomando por referencia: "El Ferrocarril", 22 setiembre 1871, p. 2, cs. 5 y 6: Ultima hora.

Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 630, es el que da cuenta de una concurrencia de 50.000 personas a este fusilamiento.

(129) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 343.

(130) Carlos Ferrés: Epoca Colonial (...) ob. cit., pp. 259-60.

(131) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, p. 131.

(132) Rómulo F. Rossi: Recuerdos y crónicas de antaño, ob. cit., p. 99.

(133) Guillermo Vázquez Franco: Tierra y derecho en la rebelión oriental, inédito, pp. 215-216.

(134) R.A.G.A., Tomo IV, pp. 121, acta del 10 julio 1767.

(135) Michel Foucault: Vigilar y castigar, Siglo Veintiuno Ed. Méjico, 1985, p. 11. Debemos a esta obra varias sugerencias.

(136) R.A.G.A., Tomo XIII, p. 257, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 26 enero 1819.

(137) Concejo Departamental de Montevideo. Anales Históricos de Montevideo. Tomo II, p. 445. Actas de la Junta Económico-Administrativa, sesión del 3 noviembre 1837.

(138) A.G.N. Libro 1061, Policía de Montevideo, ya citado, f. 160. Edicto del 17 agosto 1859.

(139) A.G.N. Copiador de Notas, Jefatura de Policía. Libro 946. Nota 264, 3 setiembre 1837, sin firma.

(140) A.G.N. Libro 1061 ya citado, f. 16. Edicto del 21 agosto 1859 firmado por Pedro P. Bermúdez.

(141) Actas de la H. Junta de Representantes de la Provincia Oriental del Río de la Plata, Montevideo, 1920, p. 191.

(142) R.A.G.A. Tomo V, pp. 373-74, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 6 agosto 1783.

(143) A.G.N. Copiador de Notas, Libro 946 ya citado, Nota 857 del 5 diciembre 1838, sin firma.

(144) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo II, p. 62.

(145) José Pedro Barrán. Benjamín Nahum: Bases económicas de la revolución artiguista, Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1968, p. 115.

(146) Matías Alonso Criado; Colección Legislativa, ob. cit., Tomo I, pp. 13-21. Policía: su organización y reglamento, decreto del 25 enero 1827.

(147) A.G.N. Copiador de Notas. Libro 946, ya citado, nota 124 del 2 abril 1836.

(148) R.A.G.A. Tomo XII, p. 332, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 10 enero 1815.

(149) A.G.N. Copiador de Notas, Libro 946, ya citado, nota 252, orden a las comisarías del 2 setiembre 1837.

Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo II, pp. 62 y 488.

(150) Matías Alonso Criado, Colección Legislativa, ob. cit., Tomo II, pp. 349-361. Reglamento del Asilo de Mendigos. En las pp. 364-65, el Edicto del Jefe Político y de Policía, Santiago Botana, del 22 agosto 1860, prohibió terminantemente la mendicidad a raíz de la fundación del Asilo.

(151) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit. Tomo II, pp. 488-89.

(152) A.G.N. Policía de Montevideo. Libro 1061 ya citado, folios 10 y 10v.

(153) A.C. Vicariato Apostólico. Carpeta N° 97/37. Minas. Expediente.

(154) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 328.

(155) "La Prensa Oriental", 9 febrero 1861, p. 3, c. 1 y 14 febrero 1861, p. 2 y c. 5 y p. 3, c. 1: Solicitadas.

(156) Código Civil de la República Oriental del Uruguay, Ed. Fco. Ibarra, 3a. edición, Montevideo, 1879, pp. 59 y 52-54.

(157) Julián O. Miranda: Recuerdos Históricos. Maldonado Antiguo. R.H. 1er. trimestre de 1913, N° 17.

(158) Máximo Torres: Divagando, Imp. La Razón, Montevideo, 1895, p. 36.

(159) Florencio Sánchez: Teatro, Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1967, Tomo I, pp. 11-12.

(160) A.C. Vicariato Apostólico, Carpeta N° 5-7. Carta de Ricardo Zunday a su padre, del 19 agosto 1863.

(161) Código Civil, ob.cit., p. XI. Informe de la Comisión de Códigos firmado por Manuel Herrera y Obes, A. Rodríguez Caballero, Joaquín Requena y Tristán Narvaja el 31 diciembre 1867.

(162) Roberto J. Bouton; ob. cit., R.H. Tomo XXXI, Montevideo, 1961, pp. 35-36.

(163) Josefina Lerena Acevedo de Blixen: Novecientos. Ed. Río de la Plata, Montevideo,

1967, pp. 79-80. La autora se refiere al Uruguay del Novecientos, pero el hábito del trato "protocolar" en la mesa era muy antiguo y lo conservaban aún viejas familias del país.

(164) Como ejemplo, véase la ya citada novela de Daniel Muñoz: Cristina, Tip. La Minerva, Montevideo, 1885, en que el hijo trata de "usted" al padre y el padre, en cambio, lo tutea.

(165) Benjamín Fernández y Medina: Antología uruguaya. Prosa. A. Barreiro y Ramos editor, Montevideo, 1894. Cuento "La Muerte", de 1893, pp. 441.

(166) Véase sobre todo: Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 28 y Nuevas Cosas de Antaño, Montevideo, 1898, p. 173.

(167) María Julia Ardao: Alfredo Vásquez Acevedo. Contribución al estudio de su vida y su obra. A. Vásquez Acevedo: Apuntes sobre mi vida. R.H. Tomo XXXVI, Montevideo, 1965, p. 184.

(168) Licenciado Peralta: Carnet de un filósofo de antaño, Tomo II, Ed. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1918, pp. 184-85.

(169) Julio Lerena Juanicó: Crónica de un hogar montevideano durante los tiempos de la colonia y de la patria vieja, Montevideo, 1938, p. 173.

(170) A.C. Hoja suelta. "Colegio del Salvador" dirigido por los PP. de la Compañía de Jesús en Buenos Aires: "Reglamento General". Buenos Aires, 12 marzo 1868. Imprenta La Española.

(171) A.C. Obispado de Montevideo, 3 b. Inocencio María Yéregui. Visita ad limina del 31 julio 1888.

(172) Elisa Silva Cazet, ob. cit., R.H. Tomo XLV, Montevideo, 1974, pp. 423 y siguientes.

(173) T.S. Ashton: La revolución industrial, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1950, p. 13. Debo el señalamiento de este dato a la Licenciada Diana Bianchi.

(174) Roberto J. Bouton, ob. cit., R.H. Tomo XXXI, Montevideo, 1961, p. 43.

(175) Memoria Instructiva del origen, estado, rentas, gastos y administración de la Hermandad de Caridad de Montevideo, Imprenta de la Caridad, Montevideo, 1826, p. 26.

(176) Véase por ejemplo: Carlos Real de Azúa, ob. cit., R.H. Tomo XXXIII, Montevideo, 1960, p. 194.

(177) Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit.

Isidoro de María: Memoria Histórica del Hospital de Caridad de Montevideo desde su fundación, Montevideo, Imp. Tipográfica a Vapor, 1864, pp. 15-16.

(178) Alfredo R. Castellanos: Dámaso A. Larrañaga. Contribución al estudio de las ideas del Pbro. Dámaso A. Larrañaga, R.H. Tomo XVII.

(179) Fuentes de este cuadro:

Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit., p. 30.

Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 104-105.

(180) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo I, p. 349-350.

(181) Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit., p. 31.

(182) Isidoro de María: Memoria Histórica del Hospital de Caridad de Montevideo, ob. cit., p. 28.

(183) Las cifras francesas en: E. Shorter: El nacimiento de la familia moderna, Buenos Aires, 1977, p. 244.

(184) Véase, por ejemplo: "La Tribunita", 3 marzo 1866, p. 3: Conversación.

(185) Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit., p. 32.

(186) "El Siglo", 16 febrero 1877, p. 1, cs. 4 y 5: La mortalidad. Dr. Rappaz.

(187) Adolfo Vaillant, ob. cit., pp. 102-103.

(188) Emma Catalá de Princivalle: Lecciones de Economía Doméstica, 7o. año, Montevideo, 1906, pp. 132-33.

(189) Esta es, al menos, la deducción del historiador norteamericano E. Shorter sobre el uso de la faja en los niños del siglo XVIII y comienzos del XIX europeo. Véase su obra ya citada, pp. 246-47.

(190) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit., Tomo XVI, p. LXXXV.

Retrospecto ya citado. El comentario sobre la natalidad fue firmado por el doctor Joaquín de Salterain.

(191) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., pp. 496-97.

(192) E. Shorter, ob. cit., p. 232.

(193) Este cuadro lo hicimos tomando por fuente los avisos pidiendo u ofreciendo "amas de leche" que aparecían en los principales diarios montevideanos. Revisamos un mes cada cinco años desde 1830 a 1900, con las excepciones que se indicarán. Se consultó:

"El Universal" de 1830 y 1835.

"El Constitucional" de 1840 y 1845.

"Comercio del Plata" de 1850.

"La Prensa Oriental" de 1859.

"La Tribuna" de 1865 y 1870. Se prefirió este periódico ante la inútil búsqueda en el prestigioso "El Siglo".

"La Tribuna Popular" de 1881, 1885, 1890, 1895 y 1900.

Las fuentes pueden sesgar algo la información ya que en el peródo 1830-59, se trata de periódicos que leían sobre todo las clases altas, y entre los años 1870 y 1900, de aquellos que leían tal vez todos los sectores sociales.

(194) Así se exige por parte de quién puso un aviso en "El Universal", el 2 de abril de 1835, p. 3, c. 4, y se reitera en otros casos publicados esta vez por "El Constitucional", 29 abril 1840, p. 3, c. 3 y 30 abril 1840, p. 2, c. 2.

(195) Las cifras francesas en E. Shorter, ob. cit., p. 261.

Las estimaciones sobre la relación entre amas y mujeres montevideanas en 1852-53 en base a: Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo II, p. 427-34.

(196) Opinión del Dr. Luis Enrique Prego Silva, psiquiatra infantil, aparecida en el Semanario "Brecha", 7 octubre 1988; Adopción y abandono. Las razones latentes.

(197) Véase, por ejemplo, el testimonio del religioso de 1762 sobre la conducta del "pueblo" bonaerense en: Ricardo Rodríguez Molas: Divorcio y familia tradicional, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 48-49.

(198) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la (...) ob. cit., pp. 496-97.

(199) Citado por: Horacio Arredondo, ob. cit., pp. 232-33.

(200) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, Tomo XVI, p. LXXXXV. Retrospecto ya citado.

(201) Emma Catalá de Princivalle, ob. cit., Lección X. De la educación de los niños.

(202) Véase sobre el punto y en la Europa de los siglos XVII y XVIII: Jean Delumeau, ob. cit. p. 298.

(203) Rómulo F. Rossi, ob. cit., p. 36.

(204) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, ob. cit., p. 289-298. Rómulo F. Rossi, ob. cit., p. 36.

(205) "El Departamento", Maldonado, 10 mayo 1877, p. 3, c. 1: Castigos escolares.

(206) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 627.

(207) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 327.

(208) Jorge Lockhart: La historia del Hospital Maciel, ob. cit., p. 35.

(209) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, p. 127. El término "prisión" para designar a la escuela lo utiliza Antonio N. Pereira en: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 28; y el de "verdugo" para llamar al maestro en su otro libro: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 327.

(210) E. Petit Muñoz, Edmundo Narancio, José Ma. Traibel: La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el Coloniaje en la Banda Oriental, Talleres Gráficos 33, Montevideo, 1947.

También los artículos de H. Martínez Montero en la "Revista Nacional", Montevideo, agosto 1940, N° 32; mayo 1941, N° 41; setiembre 1941, N° 45 y setiembre 1942, N° 57; y Ema Isola: La esclavitud en el Uruguay desde sus comienzos hasta su extinción (1743-1852), Comisión Nacional de Homenaje al Sesquicentenario de los hechos históricos de 1825, Montevideo, 1975.

(211) Citado en Carlos Ferrés: Epoca Colonial (...) ob. cit., p. 83.

(212) Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit., p. 23.

(213) "La Tribunita", 7 mayo de 1868, p. 2, c. 4: Gacetilla.

(214) Jorge Lockhart, ob. cit., p. 40-41.

(215) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, Tomo II, pp. 145-53.

(216) El término es utilizado todavía en 1895, véase: Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit., Tomo XVIII, p. LXXXIII. Retrospecto del año 1895 publicado por "El Siglo", escrito por Eduardo Acevedo. De 1885 a 1894 se "evadió" del Hospital de Caridad el 0,04% de los enfermos asistidos.

(217) Véase, por ejemplo, el relato del año 1858 del viajero norteamericano J.A. Peabody, ya citado, p. 56 y p. 20.

(218) "El Ferrocarril", 5 enero de 1870, p. 2, c. 2: Atroz defección.

(219) A.G.N. Libro 1061, Policía de Montevideo, ya citado, f. 6v., 7 y 8.

(220) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit. Tomo II, pp. 489, 591 y 754.

(221) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 149.

(222) "La Tribunita", 27 julio de 1866, p. 3, c. 2: Boletín del día. Episodio similar en: "El Ferrocarril", 28 octubre de 1871, p. 2, c. 2: Una escena repugnante. En este caso la víctima de la ira de los "pilluelos" fue un caballo enfermo.

(223) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 232-33 y 85-86.

(224) Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, p. 52-53.

(225) "El Ferrocarril", 8 febrero de 1872, p. 2, c. 1: Un montón de noticias; 5 enero 1870, p. 2, c. 3: Atroz defección (allí se amenazó con una cencerrada a un periodista de "El Siglo" que concurría a las corridas de toros pero las calificaba de "bárbaras").

Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 153-54. Menciona el uso constante de las "matracas" para el anuncio de las fiestas religiosas por los "muchachos".

(226) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, pp. 16-17.

(227) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 132.

(228) "El Ferrocarril", 13 enero de 1870: Desaprobamos indignados.

(229) Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, p. 57.

(230) "La Tribuna", 14 abril de 1870, p. 2, c. 2: Jueves Santo. Vigilancia en la Iglesia.

(231) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, pp. 132-33.

(232) "El Siglo", 16 abril 1865: Gacetilla. El barullo de costumbre.

(233) "El Ferrocarril", 19 enero de 1870, p. 2, c. 2: Escándalo.

(234) "La Tribunita", 15 abril 1867, p. 3, c. 1.

(235) Juan Goyena: Digesto eclesiástico argentino, Buenos Aires, 1880, pp. 144-45.

(236) "La Nación", 9 abril de 1860, p. 3, cs. 2 y 3.

Episodios similares en:

"La Tribunita", 4 abril 1868, p. 2, c. 4: Semana Santa.

"El Mensajero del Pueblo", 6 noviembre 1873, p. 290: El respeto en los templos; y 6 abril 1873, p. 223: Noticias generales. Las funciones de Semana Santa.

(237) "El Eco del Pueblo", San Carlos, 31 diciembre de 1882, p. 2, cs. 2 y 3: Más inocentes e inocentadas.

(238) "El Siglo", 28 diciembre de 1876, p. 1, c. 1: Efemérides; 29 diciembre de 1876, p. 2, c. 4: La inocencia le valga.

(239) "El Ferrocarril", 29 diciembre de 1871, p. 2, c. 4: Quisicosas.

(240) "El Siglo", 28 diciembre de 1876, p. 3, c. 3: Avisos fúnebres.

"Los Principistas en Camisa", 1° enero de 1877, p. 4, c. 1.

Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, p. 128. Allí se refiere una broma similar hecha al Dr. Dagnino, cuya muerte fue creída por "muchos amigos y colegas".

(241) A.C. Vicariato Apostólico. 3 bis. Correspondencia de D.A. Larrañaga. Carpeta año 1836. Carta del cura francés J. Etchassar (?), fechada en Montevideo el 27 de marzo de 1837.

(242) Juan E. Pivel Devoto: Historia de los partidos y de las ideas políticas en el Uruguay. La definición de los bandos (1829-1838), Edic. Río de la Plata, Montevideo, Tomo II, 1956, pp. 10, 13 y 15.

(243) Manuel Herrera y Obes - Bernardo P. Berro, ob. cit., p. 38.

(244) "El Ferrocarril", 20 de febrero de 1869, p. 2, c. 3: Adiós, ilusiones doradas.

(245) "El Ferrocarril", 23 febrero de 1869, p. 2, c. 1: Los gastronómicos.

(246) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 101.

(247) Citado por: Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca (...) ob. cit., p. 495.

(248) Citado por C. Real de Azúa, ob. cit., p. 139.

(249) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo III, p. 801.

(250) A.G.N. Copiador de Notas. Jefatura de Policía de Montevideo, Libro N° 946, nota 351, del 29 noviembre de 1837.

(251) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, ob. cit., pp. 249-250.

(252) "Comercio del Plata", 25 y 26 junio 1855, p. 3, c. 2: Mala costumbre.

(253) "El Ferrocarril", 29 marzo 1869, p. 2, c. 4: A la cárcel.

(254) "La Nación", 7 abril 1860, p. 3, c. 1: Hechos diversos. Bautismos.

(255) A.G.N. Libro 1061, Policía de Montevideo, ya citado, f. 20v. Edicto del 14 de diciembre de 1860.

Similar medida había tomado la policía bonaerense el 16 octubre de 1837, ver: Juan Goyena: Digesto eclesiástico argentino, Buenos Aires, 1880, pp. 40-41.

(256) Julio Caro Baroja: El Carnaval, Ed. Taurus, Madrid, 1979, p. 50.

(257) "El Ferrocarril", 3 enero de 1870, p. 2, c. 4: La función del Viernes.

A.G.N. Libro 1061. Policía de Montevideo, ya citado, f. 19. Allí figura una "orden del cuerpo" firmada por el Jefe Político y de Policía Santiago Botana, del 7 de octubre de 1861, prohibiendo por "inmorales" los actos de desaprobación a que el público estaba habituado, en especial "dar fuertes golpes con los bastones u otros objetos".

Corresponderá al Ministro Carlos de Castro en julio de 1883, como observaremos en el tomo II, el intento de "civilizar" por entero al público "bárbaro" de los teatros.

(258) "La Tribunita", 18 de junio de 1866, p. 4: Solicitada.

(259) "La Tribunita", 14 de junio de 1867, p. 2, cs. 3 y 4: Boletín del día.

(260) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit., Tomo II, p. 349-371. Reglamento ya citado.

(261) "La Revista Literaria", enero 28 de 1866, año 1, N° 40, pp. 627-28. "De los baños". firmado por Flammel.

(262) Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, p. 49-51: también en: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, pp. 150-51.

(263) La prensa de 1850 a 1870 da cuenta de muchos de estos festejos, véase por ejemplo: "El Ferrocarril", 3 de enero de 1870, p. 2, c. 4: Los fuegos artificiales.

(264) Véase por ejemplo, el diario popular "El Ferrocarril" en enero de 1869 y 1870.

(265) "El Siglo", 6 de febrero de 1866, p. 2, c. 4: Gacetilla. El Carnaval.

(266) "El Siglo", 23 de febrero de 1867, p. 2, c. 3: Muy bien; 3 de marzo de 1867, p. 2, cs. 2 y 3: Folletín de Carnaval.

"La Tribunita", 22 de febrero de 1867, p. 3, c. 2: Gacetilla. Carnaval anticipado.

"El Siglo", 4 de febrero de 1873, p. 2, c. 1: Gacetilla. Víctima de los pomitos.

(267) Un ritmo similar al uruguayo ha sido estudiado para España en el libro ya citado de Julio Caro Baroja, p. 127.

El día del "entierro", el Domingo siguiente a su iniciación, ya estaba perfectamente determinado en la década de los ochenta. Véase: "La Tribuna Popular", 7 de marzo de 1881, p. 2, cs. 1 y 2: Agua!; y 20 de febrero de 1888, p. 2, cs. 3 y 4: Ultima hora. Ese año el "entierro" se trasladó al lunes 20 de febrero pues el Domingo 19 coincidía con un nuevo aniversario del asesinato de Venancio Flores.

(268) "El Nacional", 23 de febrero de 1836, p. 2, c. 4: Policía.

(269) "La Tribuna", 22 de marzo de 1865, p. 3, c. 5: Avisos de bailes de máscaras en el Teatro San Felipe y Santiago.

(270) "El Ferrocarril", 17 de febrero de 1869: Boletín del día. Un maniático.

(271) "La Tribuna Popular", 7 de marzo de 1881, p. 2, cs. 1 y 2: Agua!

(272) "El Constitucional", 5 de febrero de 1845, p. 2, cs. 3 y 4: Carnaval.

Véase también sobre las diversiones y juegos durante la Guerra Grande: Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, pp. 110-11.

(273) "El Siglo", 19 febrero 1874: Gacetilla. Las fiestas del Carnaval.

(274) "La Prensa Oriental", 14 de febrero de 1861: Mosaico.

(275) "El Siglo", 15 de febrero de 1866, p. 2, c. 5: Disfraces.

(276) Cifra de disfrazados en 1888 en:

"La Tribuna Popular", 21 febrero 1888, p. 2, cs. 4 a 6: ¡Rip! El entierro del Carnaval.

Cifra de concurrentes a bailes del Solís en 1869 en:

"El Ferrocarril", 10 de febrero de 1869, p. 2, c. 3: Los Bailes de Solís.

(277) "La Constitución", 5 de febrero de 1853, p. 3, c. 5: Gran Baile de Máscaras en el Teatro.

(278) "Comercio del Plata", 18 de febrero de 1855, p. 3, c. 3: Avisos de Bailes.

"La Nación", 7 febrero 1860, p. 3, c. 4: Avisos de Bailes.

(279) "El Ferrocarril", 6 de febrero de 1869, p. 2, c. 1: Gacetilla. Bailes en Carnaval.

(280) "La Tribuna Popular", 15 de febrero de 1888, p. 1, c. 7: Noticias Generales. A dos horas del Carnaval.

(281) "El Ferrocarril", 19 de enero de 1872, p. 3, cs. 3 a 5 y p. 4 entera. Total avisos: 74.

dedicados a objetos de Carnaval: 5; 10 de febrero de 1872, p. 3, cs. 4 y 5 y p. 4 entera. Total avisos: 61, dedicados a objetos de Carnaval: 14.

(282) "El Recuerdo", Semanario de Literatura y Variedades, 10 de febrero de 1856, Buenos Aires, N° 6: El Carnaval es la comedia del género humano.

(283) Para los ruidos insólitos que siempre acompañaban al Carnaval, véase: Máximo Torres: Divagando, Imp. La Razón, Montevideo, 1895, p. 170.

(284) Mario Falcao Espalter: La vigía Lecor, Ed. Renacimiento, Montevideo, 1919, p. 110.

(285) "La Prensa Oriental", 14 de febrero de 1861: Mosaico. En ese artículo y en muchos más, se llama a los participantes en el juego de Carnaval: "los combatientes de ambos sexos".

(286) Véase, por ejemplo:

"La Prensa Oriental", 9 de febrero de 1861, p. 2, c. 5: Mosaico.

"El Siglo", 1° de marzo de 1867: Avisos de objetos para Carnaval.

"El Ferrocarril", 10 de febrero de 1869, p. 2, c. 2: Boletín del día.

(287) Véase: Antonio D. Plàcido, ob. cit., p. 80; y Rómulo F. Rossi, ob. cit., p. 19.

(288) "El Siglo", 26 de febrero de 1867, p. 3, c. 6: Avisos: Hydro-amor.

(289) La descripción de este típico día del Carnaval "bárbaro" sigue a Máximo Torres, en ob. cit., pp. 158-165.

(290) "La Prensa Oriental", 5 de febrero de 1861, p. 3, c. 2: Avisos, objetos de Carnaval; 9 de febrero de 1861, p. 2, c. 5: Mosaico.

"La Nación", 27 de febrero de 1862, p. 3, c. 5: Avisos, objetos de Carnaval.

"El Siglo", 6 de febrero de 1866, p. 4, c. 7: Avisos, objetos de Carnaval, 15 de enero de 1873, p. 2, c. 5: Máquina Montevideo. Invento para Carnaval.

(291) "El Siglo", 3 de marzo de 1867, p. 2, cs. 2 y 3: Folletín del Carnaval.

(292) "La Nación", 1° de febrero de 1860, p. 3, c. 1: Hechos diversos. El Carnaval.

"El Constitucional", 4 de marzo de 1840, p. 3, c. 1: Carnaval.

Los bandos y edictos sobre el Carnaval que luego analizaremos, al indicar objetos prohibidos año a año, desde 1799 a 1870, revelan precisamente los desmanes habituales del juego.

(293) "El Ferrocarril", 11 de febrero de 1869, p. 2, c. 3: Escándalo.

(294) "El Constitucional", 4 de marzo de 1840, p. 3, c. 1: Carnaval.

(295) Ejemplos de incidentes carnavalescos en:

"El Ferrocarril", 1° de febrero de 1869, p. 2, c. 4: Un matasiete. Escandalosos; 10 de febrero de 1869, p. 2, cs. 3 a 5: Boletín del día. Más desgracias; p. 3, c. 1: Más puñaladas.

"El Siglo", 23 de febrero de 1871, c. 5: Gacetilla. Incidente curioso.

"Ecos del Progreso", Salto, 16 de marzo de 1886, p. 2, c. 1: Riquísimo Carnaval.

(296) Dato en base al análisis de los presos entrados por día en febrero de 1869: "El Ferrocarril": Boletín del día. Movimiento de presos.

(297) Dato en base a análisis de los presos entrados por día en febrero de 1880: "El Siglo": Gacetilla. Parte Policial.

(298) "El Siglo", 15 de febrero de 1866, p. 2, c. 5: Gacetilla. Reinó el mayor orden.

'La Tribunita", 17 de febrero de 1866, p. 2: Conversación; 19 de febrero de 1866, p. 3: Noticias de la tarde; 6 de marzo de 1867, p. 3, cs. 2 y 3: El Carnaval.

"El Ferrocarril", 10 de febrero de 1869, p. 2, cs. 3 a 5: Boletín del día. Más desgracias.

(299) Máximo Torres, ob. cit., p. 170.

"El Ferrocarril", 2 de marzo de 1870, p. 2, c. 4: Episodios del Carnaval; c. 5: Más incidentes.

"La Tribuna Popular", 2 de marzo de 1881, p. 2, cs. 3 y 4: Carnaval.

(300) "El Telégrafo Marítimo", 8 de febrero de 1870, p. 1.

(301) "La Tribunita", 6 de marzo de 1867, p. 3, cs. 2 y 3: Carnaval.

(302) "La Tribunita", 8 de marzo de 1867, p. 2, c. 1: Boletín del día.

(303) "Ecos del Progreso", Salto, 7 de marzo de 1886, p. 1, cs. 1 y 2: Editorial. Carnaval.

(304) "El Siglo", 7 de marzo de 1867, p. 1, c. 1: Editorial: El Carnaval y la Cuaresma.

(305) "La Constitución", 10 de febrero de 1853, p. 3, cs. 5 y p. 4, c. 1: Noticias y hechos diversos. Origen del Carnaval.

(306) "La Tribuna Popular", 10 de febrero de 1888, p. 3, cs. 6 y 7: Aviso titulado: El Chiche del Carnaval, de la Zapatería Universal.

(307) Rómulo F. Rossi, ob. cit., p. 19.

(308) "El Siglo", 11 de febrero de 1877: Gacetilla. El Carnaval.

(309) Antonio D. Plácido, ob. cit., p. 84.

(310) "El Ferrocarril", 10 de febrero de 1869: Gacetilla. Los Fomentistas.

(311) Lo mismo acaecía en España, véase: Julio Caro Baroja, ob. cit., p. 154.

(312) "El Ferrocarril", 2 de marzo de 1870, p. 2, c. 2: Un poco de todo.

(313) "La Tribunita", 9 de marzo de 1867, p. 2, c. 3.

(314) "El Ferrocarril", 26 de enero de 1872, p. 2, c. 1: Un puñado de noticias.

(315) Carlos Eduardo Bladh: El Uruguay de 1831 a través del viajero sueco Carlos. E. Bladh, R.H. Tomo XLI, Montevideo, 1979, pp. 722-23.

(316) Citado por: Antonio D. Plácido, en ob. cit., p. 57.

(317) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit., Tomo I, pp. 204-205.

(318) Citado por: Antonio D. Plácido, ob. cit., pp. 55-56.

(319) "El Universal", 4 de marzo de 1835, p. 2, cs. 2 y 3: Editorial.

(320) "El Constitucional", 4 de marzo de 1840, p. 3, c. 1: Carnaval.

(321) "La Constitución", 10 de febrero de 1853, p. 2, c. 4: Carnaval.

(322) "La Razón", 4 de febrero de 1883, p. 2, cs. 2 a 5: Los carnavales. Antaño y Ogaño. Artículo de Sansón Carrasco.

(323) "La Prensa Oriental", 14 de febrero de 1861: Mosaico.

"El Recuerdo", semanario ya citado, Buenos Aires, 10 de febrero de 1856.

(324) "El Siglo", 7 de marzo de 1867, p. 2, c. 4: El Carnaval en Montevideo.

(325) "El Siglo", 3 de marzo de 1878, p. 2, cs. 5: Miscelánea. La Sociedad de Carnaval y el Carnaval de la Sociedad.

(326) Por ejemplo:

"El Ferrocarril", 30 de enero de 1869, p. 2, c. 5 y p. 3, c. 1: Tiros y tajos.

"La Tribuna Popular", 2 de marzo de 1881, p. 2, cs. 3 y 4: Carnaval. Descripción de la fiesta.

(327) "La Razón", 4 de febrero de 1883, p. 2, cs. 2 a 5: Los Carnavales, art. ya citado.

(328) "La Tribuna Popular", 15 de febrero de 1888, p. 1 entera: ¡Carnaval!

(329) "El Mensajero del Pueblo", 19 de febrero de 1871, pp. 114-15: Las máscaras.

(330) Los diarios, por ejemplo, por lo general salían el Domingo de Carnaval, pero no el lunes, martes ni miércoles. Eso al menos hicieron "La Constitución", "La Prensa Oriental" y "El Siglo".

(331) J.A. Peabody, ob. cit., p. 46.

(332) "El Ferrocarril", 5 de enero de 1870, p. 2, c. 2: Temprano empiezan.

(333) "El Ferrocarril", 10 de febrero de 1869, p. 2, cs. 3 a 5: Boletín del día. Más desgracias; y 2 de marzo de 1870, p. 2, c. 5: Más incidentes.

(334) "El Ferrocarril", 3 de febrero de 1869, p. 3, c. 2: En contravención; 4 de febrero de 1869, p. 3, c. 2: Carnestolendas.

(335) "El Ferrocarril", 31 de enero de 1872, p. 1, cs. 2 y 3: Quisicosas; y 1° de febrero de 1872, p. 3, c. 1: Quisicosas.

(336) "El Constitucional", 4 marzo 1840, p. 3, c. 1: Carnaval.

(337) Entre otros ejemplos de juego de Carnaval entre hombres, véase: "El Ferrocarril", 2 marzo 1870, p. 2, c. 4 : Episodios del Carnaval. "La Tribuna Popular", 7 marzo 1881, p. 2, cs. 1 y 2: Agua! "La Razón", 4 febrero 1883, p. 2, cs. 2 a 5: Los Carnavales, art. citado.

(338) "La Tribuna Popular", 15 febrero 1888, p. 1, c. 7: Noticias Generales. A dos horas del Carnaval.

(339) Julio Figueroa: El Carnaval. Colección de canciones de la mayor parte de las comparsas carnavalescas, Año IX, No. 9, Imp. de la Reforma, Montevideo, 1879.

(340) "El Constitucional", 29 de febrero 1840, p. 2, c. 1: Policía del Departamento.

(341) "El Nacional", 9 febrero 1839, p. 2, cs. 3 y p. 3, c. 1: El Carnaval.

(342) "El Recuerdo", semanario ya citado, Buenos Aires, 10 febrero 1856, No. 6, p. 45.

(343) "El Eco Uruguayo", Periódico Político, Literario, Crítico y Noticioso. Montevideo, 20 febrero 1857, No. 9, p. 63: Carnestolendas.

(344) "El Universal", 27 febrero 1835, p. 2, cs. 1 y 2: Editorial. Carnaval.

(345) "La Razón", 4 febrero 1883, p. 2, cs. 2 a 5: Los Carnavales, art. citado.

(346) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 130.

(347) R.A.G.A. Tomo I, acuerdos del Cabildo de Montevideo del 30 enero y 3 febrero 1730 y acta del 15 enero 1727.

(348) José Torre Revello: Del Montevideo del siglo XVIII. Fiestas y costumbres. Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1929, pp. 12-13.

(349) R.P. Fr. Antonio de Jesús María: Instrucciones catequísticas (...), Madrid, 1819, pp. 193-94.

(350) Véase en el A.C. Vicariato Apostólico. D.A. Larrañaga. Carpeta 1830-33, el decreto del Senado autorizando al P. Ejecutivo para que "en unión con el Vicario Apostólico reduzca los días festivos" del 11 junio 1833, así como en la Carpeta 1834-35, la nota del Ministro de Gobierno, Lucas J. Obes al Vicario Larrañaga del 13 agosto de 1834, procurando ampliar aún más los días de trabajo.

La primera supresión de los feriados religiosos la aprobó el Vicario D.A. Larrañaga con el beneplácito del Gobierno de F. Rivera y su Ministro Santiago Vázquez por decreto del 21 de junio 1833, véase: Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo I, pp. 237-240.

La segunda supresión la firmó Larrañaga el 1o. de julio de 1834 y la aprobaron el Presidente interino Carlos Anaya y su Ministro Lucas J. Obes el 9 de julio de 1834; véase: Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo I, pp. 253-54.

El tercer decreto cuya interpretación se hace dificultosa, pero que aparentemente sería la tercera supresión, fue firmado por Larrañaga el 1o. de setiembre de 1836 y aprobado el 6 del mismo mes y año por el Presidente Manuel Oribe y su Ministro Francisco Llambí, véase: Matías Alonso Criado: Colección Legislativa. Tomo I, ob. cit. pp. 321-23.

(351) Almanaque de "El País" para el año bisiesto de 1864, Librería Nueva de P. Lastarria, Montevideo.

(352) "El Constitucional", 18 marzo 1845, p. 3, c. 3.

(353) "Comercio del Plata", 28 marzo 1850, p. 3, c. 1.

(354) "La Nación", 4 abril 1860, p. 3, c. 1.

(355) "El Siglo", 21 abril 1867, p. 1, c. 1.

(356) Mariano B. Berro: Razón o Fe, Imp. Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1900. Artículos publicados en el diario de Mercedes, "El Teléfono". Este se titulaba "Domingos y Fiestas de guardar" y había aparecido el 4 abril 1892.

(357) Así considera a las fiestas religiosas Antonio N. Pereira en: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 339.

(358) "La Tribunita", 5 enero 1867, p. 3, c. 1: Gacetilla. Sortija.

(359) A.C. Vicariato Apostólico. 17. Carpeta No. 4/8. Carta del cura de Carmelo a Jacinto Vera del 5 agosto 1873.

(360) A.C. Vicariato Apostólico. 17. Carpeta No. 4/7. Carta del cura de Mercedes a Jacinto Vera, sin fecha, pero que sigue a otra del 17 enero 1873.

(361) Véase como ejemplo: "El Eco del Pueblo", San Carlos, 10 diciembre 1882, p. 2, c. 1: Bautismo y paseo.

Benjamín Fernández y Medina: Cuentos. Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1965. Datados en 1892, 1893 y 1923, refieren antiguas costumbres rurales.

(362) "El Ferrocarril", 23 diciembre 1871, p. 2, c. 1: La noche buena; p. 3, c. 2: Diversiones públicas. Teatro Solís. Teatro Cibils.

Rómulo F. Rossi, ob. cit. p. 18.

(363) Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, p. 53.

(364) "El Mensajero del Pueblo", 27 mayo 1873, pp. 351-52: Fiesta de San Isidro en Las Piedras.

(365) "El Ferrocarril", 14 abril 1869, p. 2, c. 2: Boletín del día. Otra espléndida fiesta.

(366) Por ejemplo: A.C. Carpeta No. 8/12. Correspondencia de Monseñor Vera y otros. Departamento de Canelones. Carta del cura de Guadalupe a J. Vera del 24 agosto 1864, invitándole a la celebración del día de San Isidro.

(367) "El Ferrocarril", 3 enero 1870, p. 2, c. 3: La fiesta de Pando. La campana había sido regalada al Templo por la colonia italiana de la villa.

(368) A.C. Carpeta No. 97/36. Vicariato Apostólico. Expediente caratulado: Vicaría Foránea de Minas. Año 1856.

(369) A.C. Gobierno. 1. 1806-1872. Notas entre Juan Benito Lamas, Vicario Apostólico y el Jefe Político y de Policía en febrero de 1856 acerca de lo "irregular" de los bailes de máscaras.

(370) A.C. Carpeta No. 8/10. Años 1856-81. Monseñor Vera. Correspondencia del Tala con Monseñor Vera. Carta del cura Nicanor Fahon (?) del 6 noviembre 1876.

(371) A.C. Vicariato Apostólico. 6. Jacinto Vera. Pastorales e impresos. Agradecimiento impreso del 10 octubre 1863 firmado por el cura Martín Pérez a Carlos Rico, director de la Compañía de Zarzuelas.

(372) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 146.

(373) "El Ferrocarril", 4 enero 1870, p. 2, c. 2: La gran fiesta de Reyes.

(374) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 76-79.

(375) "El Siglo", 5 enero 1873, p. 2, cs. 2 y 3: Avisos de Bailes.

(376) Citado por: Tomás Sansón: Aportes para una historia de las mentalidades religiosas en el Uruguay finisecular. Monografía inédita para la Cátedra de Historia del Uruguay de la Facultad de Humanidades y Ciencias, año 1988.

(377) Véase, como ejemplo, los siguientes acuerdos del Cabildo de Montevideo en el siglo XVIII, en: R.A.G.A. Tomo III, 25 junio 1759, pp. 57-58; 7 mayo 1769, p. 151; 13 mayo 1760, pp. 152-53; 16 mayo 1763, pp. 407-08; Tomo X, acuerdo del 6 mayo 1774, pp. 122-25; Tomo XVI, 3 di-

ciembre 1779, pp. 200-01; Tomo IV, 19 mayo 1784, p. 388; Tomo V, 19 abril 1797, p. 150 y 8 mayo 1799, p. 306.

(378) R.A.G.A. Tomo XIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 18 noviembre 1817, pp. 158-59.

(379) R.A.G.A. Tomo I, Acuerdo del Cabildo de Montevideo, p. 187.

(380) Esta descripción sigue a: J. Torres Revello, ob. cit. pp. 41-42.

(381) Carlos F. Duarte: Las fiestas de Corpus Christi en la Caracas hispánica. Boletín de la Academia Nacional de Historia, Caracas, julio-setiembre, 1987, No. 279, pp. 677/88.

(382) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 340/41.

(383) "El Ferrocarril", 23 junio 1869, p. 2, c. 4: Comilonas y tertulias.

Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, pp. 17-18 y 70.

(384) Véase por ejemplo: "El Comercio", 24 junio 1858, p. 4, c. 3: Aviso a los novios de San Juan y a los compadres de San Pedro. "La Prensa Oriental", 12 junio 1864, p. 3, c. 3: Aviso. Para las noches de San Juan. "El Departamento", de Maldonado, 2 julio 1874: San Juan.

(385) A.C. Cajón 291. Expediente caratulado: Creación de curatos [...] ya citado, folios 16 a 48, Padrón de San José, ya citado.

(386) L. de los Santos. J.C. Luzurlaga: ob. cit. Cuadros: PÂ 10 y 10 bis.

(387) "El Comercio", 30 junio 1858, p. 3, c. 1: San Pedro.

(388) Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño, Montevideo, 1899, pp. 19-20.

(389) El hecho fue comentado en "El Siglo", 16 abril 1873, p. 1, cs. 2 a 5: Una visita a San José, artículo firmado por Jaime Castells, hijo.

(390) "La Prensa Oriental", 2 abril 1861, p. 2, cs. 2 y 3: Semana Santa.

(391) "El Comercio", 2, 3 y 4 abril 1858, p. 2, c. 5: Estaciones.

"La Prensa Oriental", 2 abril 1861, p. 2 cs. 2 y 3: Semana Santa.

(392) Véase por ejemplo: "El Siglo", 5 marzo 1871, p. 3, c. 2: Aviso.

(393) A.C. Vicariato Apostólico 13. Carpeta No. 3/12. Carta del 18 marzo 1875.

(394) Véase las disposiciones policiales sobre Semana Santa en: "El Nacional", 27 marzo 1839; Intendencia General de Policía, Edicto del 26 marzo 1839.

"El Nacional", 6 abril 1841, p. 3, c. 1: Edicto de Policía del 11 noviembre 1840 (?).

"El Constitucional", 12 marzo 1845, p. 3, c. 3: Aviso de Policía, Edicto del 11marzo 1845.

A.C. Vicariato Apostólico. 4 d. Juan Domingo Fernández. Comunicación del Ministro de Gobierno Antonio Díaz del 13 abril 1859.

"La Nación", 16 abril 1862, p. 3, c. 3: Policía. Edicto del 16 abril 1862.

"El Siglo", 13 abril 1865, p. 3 c. 1: Sección de Policía. Aviso. Edicto del 12 abril 1865.

"La Tribunita", 17 abril 1867, p. 2, c. 4: Edicto de Policía del 16 de abril de 1867.

(395) "La Tribuna Popular", 13 abril 1895: Semana Santa. En los templos.

(396) "La Tribuna Popular", 31 marzo 1888, p. 1, c. 6: Noticias Generales. Aleluya, Aleluya! Cuánta mudanza!

(397) Rómulo F. Rossi, ob. cit. p. 17.

(398) "El Ferrocarril", 6, 7 y 8 abril 1871, p. 1, c. 5: Los templos y la Policía.

(399) "El Comercio", 25 marzo 1858, p. 3, c. 4: Aviso importante. Para Semana Santa.

(400) "La Tribunita", 4 abril 1868, p. 2, c. 4: Semana Santa.

(401) Véase, por ejemplo: "La Tribunita", 15 marzo 1866, p. 3: Conversación; y 24 marzo 1866, p. 2: Conversación.

"La Nación", 4 abril 1860, p. 3, cs. 3 y 4: Hechos diversos. Para el Viernes Santo.

Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 132-33.

(402) "La Tribuna", 17 abril 1865, p. 2, c. 4: Gacetilla. Los días santos.

(403) "El Recuerdo", semanario de Buenos Aires ya citado, 6 abril 1856, No. 14, artículo: Pascuas.

"El Siglo", 16 abril 1873, p. 1, cs. 2 a 5: Una visita a San José, art. cit.

(404) "La Nación", 5 abril 1860, p. 3, c. 2: Hechos diversos. Ahora las Pascuas!

(405) "El Ferrocarril", 29 marzo 1869, p. 2, c. 5: Novedades policiales.

"La Tribuna", 18 abril 1876, p. 2, c. 3: Ultima hora. Rumores del día.

"El Eco del Pueblo", San Carlos, 25 marzo 1883, p. 2, c. 3: Funciones religiosas.

"La Tribuna Popular", 31 marzo 1888: Noticias generales, art. citado.

(406) "La Nación", 16 abril 1862, p. 3, cs. 4 y5: Avisos de corridas de toros.

"El Ferrocarril", 8 abril 1871, p. 3, c. 2: Sábado de gloria.

"La Tribuna", 14 abril 1870: Avisos de funciones en el Teatro Solís; 28 marzo 1875, p. 2, c.5: Avisos de Bailes.

"El Siglo", 2 abril 1874, p. 2, cs. 2 y 3: Semana Santa.

(407) "El Universal", 13 abril 1835: Sección avisos. Apertura del "Café San Francisco".

"El Siglo", 16 abril 1865, p. 2, c. 6: Aviso. Apertura del "Bazar Montevideano del Indio".

"El Ferrocarril", 8 abril 1871. Inauguración del Teatro Cibils.

(408) "El Ferrocarril", 5 marzo 1869, p. 3, c. 1: Fiestas.

(409) Sobre la quemazón de Judas, véase: Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, p. 73.

(410) "El Constitucional", 1o. abril 1840, p. 3, c. 3: Avisos nuevos.

"La Tribuna", 11 abril 1865, p. 2, c. 6: Hechos locales. Nuestro Judas.

"La Tribunita", 9 abril 1866, p. 2: Conversación; 29 abril 1867, p. 3, c. 1: Boletín del día; 16 de abril 1868, p. 2, c. 4: Judas y fuegos; 18 abril 1868, p. 2, cs. 1 y 2: Judas; 24 abril 1868, p.3, c.1: Otro judas.

"El Ferrocarril", 29 marzo 1869, p. 2, c.5: Los Judas; 3 abril 1869, p. 2, c. 4: Noticias, Noticias! 6 abril 1869, p. 2, cs. 4 y 5: Muy lúcidos; 23 febrero 1870, p. 3, cs. 5 y 6: Aviso de pirotécnico; 8 abril 1871, p. 2, c. 4: Magnífico Judas.

(411) "El Constitucional", 27 abril 1840, p. 3, c. 3: Avisos Nuevos.

(412) Rogelio Brito Stífano: Dos noticias sobre [...] ob. cit. pp. 382-83.

(413) Piénsese por ejemplo, en la obra de Carlos Reyles, Delmira Agustini y Roberto de las Carreras.

(414) Rogelio Brito Stífano: Dos noticias sobre [...] ob. cit. pp. 380-82.

(415) Horacio Arredondo: ob. cit. p. 227.

(416) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la [...] ob. cit. pp. 465.

(417) Ibíd. p. 498.

(418) R.A.G.A. Tomo VI, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 15 noviembre 1800, p. 386, propuesta reiterada por Bustamante y Guerra en el acuerdo del 20 febrero 1802, a fin de obtener beneficios "temporales" y "espirituales".

(419) R.A.G.A. Tomo IX, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 4 diciembre 1811, pp. 520-22.

(420) R.A.G.A. Tomo XIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 30 julio 1816, pp. 15-16.

(421) R.A.G.A. Tomo IV, acuerdo del Cabildo de Montevideo 27 marzo 1786, pp. 407-08.

(422) Ricardo Rodríguez Molas, ob. cit. p. 52.

(423) A. Barrios Pintos, ob. cit. p. 109.

(424) C.E. Bladh, ob. cit. p. 718-21.

(425) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, p. 202.

(426) Thomas J. Hutchinson: Buenos Aires y otras provincias argentinas, Ed. Huarpes, Buenos Aires, 1945, p. 56.

(427) "El Constitucional", 5 febrero 1845, p. 2, cs. 3 y 4: Carnaval.

(428) "El Siglo", 11 febrero 1866, p. 2, cs. 5 y 6: Gacetilla. Bailes de máscaras.

(429) "El Siglo", 8 febrero 1874, p. 2, c. 3: Gacetilla. El Carnaval y los adornos.

(430) "La Tribuna Popular", 15 febrero 1888, p. 1, entera: ¡Carnaval!.

(431) Thomas J. Hutchinson, ob. cit. p. 55.

(432) J.A. B. Beaumont, ob. cit. p. 97.

(433) C. Skogman: Viaje de la Fragata Eugenia, 1851-53, Ed. Solar, Buenos Aires, 1942, p. 43.

(434) "El Nacional", 7 febrero 1839, p. 2, c. 1: Intendencia General de Policía, comunicado del 5 febrero 1839.

(435) Citado en: Horacio Arredondo, ob. cit. p. 110.

(436) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la [...] ob. cit. p. 493.

(437) En 1888, el Obispo de Montevideo, Inocencio María Yéregui, indicaba en su informe a Roma que "todos los clérigos [...] usan el hábito talar" pues habían desaparecido "los viejos resabios propios de sacerdotes de otros tiempos" de usar el traje seglar: A.C. Obispado de Montevideo, 3 b. Inocencio María Yéregui. Visita ad limina del 31 julio 1888. Contestación a punto 13.

(438) A.C. Vicariato Apostólico. 1. D.A. Larrañaga. Carpeta años 1815-24. Carta de Valentín Gómez a D.A. Larrañaga del 23 octubre 1821.

(439) Antonio Díaz, hijo: La Tumba de Rosa. Leyenda Histórica Contemporánea, 2da. edición aumentada, Imp. de la República, Montevideo, 1857, pp. 93-94.

(440) "La Tribunita", 7 marzo 1867, p. 3, cs. 3 y 4.

(441) A.C. Tribunales Eclesiásticos. Carpeta No. 1.

(442) Dr. D. Christison: El viaje al interior del Uruguay realizado por el Dr. D. Christison, R.H. Montevideo, 1977, Tomo L, pp. 692-93.

(443) A.C. Parroquia del Sauce. Monseñor Vera. Cartas del 9 febrero, 10 marzo y 16 abril 1860.

(444) A.C. Carpeta No. 8/8. Correspondencia de Las Piedras: Expediente sumario seguido a solicitud del presbítero D. Agustín Medina, cura excusador de Las Piedras, Año 1837.

(445) A.C. Vicariato Apostólico. D.A. Larrañaga. Carpeta 1840-46. Nota de José Benito Lamas al Ministro de Gobierno, F.A. Vidal, del 24 enero 1840.

(446) A.C. Serie F/V. 119. Expediente caratulado: "Año de 1856. Juzgado Ordinario de San Carlos. El cura vicario Dn. Angel Singla solicitando producir información de los testigos contra el Presbítero Dn. José Ildefonso Vernet".

(447) A.C. Carpeta No. 8/2. Monseñor Vera. Correspondencia de Canelones. Carta de J. Francisco García de Zúñiga del 1o. de noviembre 1867 a Jacinto Vera.

(448) A.C. Carpeta F/F. Cajón 123. Testamento del 26 febrero 1867.

(449) "El Ferrocarril", 17 febrero 1869, p. 3, c. 1: Visión.

Otra denuncia similar en: 23 febrero 1869, p. 3, c. 1: Pasa de castaño oscuro. Cosas de viejas.

(450) A.C. Vicariato Apostólico. 17. Libro en carpeta titulado: Protocolo y resumen de actividades 1868.

(451) Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, pp. 255-56.

(452) A.C. Vicariato Apostólico. 17. Carpeta No. 4/7. Carta del 10 enero 1873.

(453) A.C. Obispado de Montevideo, 3b. Inocencio María Yéregui. Visita ad limina del 31 julio 1888. Respuesta a cuestión 1a.

(454) A.C. Nunciatura. 1833-83. Carpeta No. 2. Informe de Jacinto Vera del 17 setiembre 1861.

(455) A.C. Nunciatura. 1833-83, Carpeta No. 2. Manuscrito de Jacinto Vera, sin fecha ni encabezamiento.

(456) A.C. Obispado de Montevideo. 3 b. Inocencio María Yéregui. Visita ad limina del 31 julio 1888, ya citada, respuesta a cuestión 8a.

(457) Véase sobre el punto, la obra de Jean Delumeau, ya citada, p. 494.

(458) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, pp. 338 y 309.

(459) Biblioteca del Club Liberal Francisco Bilbao. Volumen III. Conferencias y Discursos, Montevideo, 1893. Discurso del Dr. Pedro Hormaeche sobre "El Diablo", p. 39.

(460) R.A.G.A. Tomo XIV, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 17 enero 1823, p. 193.

(461) A.C. Carpeta No. 8/10. Años 1856-81. Monseñor Vera. Correspondencia del Tala con Monseñor Vera. Carta del cura Manuel Vela del 13 abril 1866. Otra similar de Ildefonso de León del 20 febrero 1869.

En Carpeta 8/1. Correspondencia de Canelones con Monseñor Vera, se pueden hallar documentos de parecido contenido, por ejemplo, la carta del cura de Canelones Manuel Francés, del 24 noviembre 1865.

(462) A.C. Carpeta No. 8/2. Correspondencia de J. Vera y otros. Depto. de Canelones. Carta del cura de Canelones Manuel Francés del 28 de febrero 1865.

(463) Antonio Díaz, hijo, ob. cit. pp. 26-42.

(464) Daniel Muñoz: Cristina. Bosquejo de un romance de amor, Tip. La Minerva, 1885.

(465) A.C. Serie F/V 119. Expediente ya citado. Año 1856.

(466) "La Constitución", 14 y 15 febrero 1853, p. 3, c. 3: Curiosos en el baño.

(467) "El Pueblo", 16 enero 1861, p. 2, c. 6: El baño de señoras.

(468) Francisco Acuña de Figueroa: Nomenclatura y apología del Carajo. Para la circulación privada, Montevideo, 1922, sin pie de imprenta.

(469) Licenciado Peralta: Carnet de un filósofo de antaño, Tomo I, Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1917, pp. 31-32.

(470) "El Recuerdo", semanario de Buenos Aires ya citado, 2 febrero 1856, No. 5, pp. 39-40; 17 febrero 1856, No. 7, pp. 55-56; 29 abril No. 15, p. 80.

(471) "El Ferrocarril", 6 febrero 1869, p. 1, cs. 1 y 2: Editorial. Estamos en Carnaval.

(472) "El Ferrocarril", 10 febrero 1872, p. 2, c. 2: Solís hoy y en las tres noches de Carnaval, y Días de Jarana.

(473) Francisco Acuña de Figueroa: Apología... ob. cit.

(474) Francisco Acuña de Figueroa: Antología. Clásicos Uruguayos. Montevideo, 1965. Prólogo de A. Pirotto, p. LXXXI.

(475) Francisco Acuña de Figueroa: Antología, ob. cit. pp. 36-37, 42-43 y 66-67.

(476) "El Recuerdo", semanario de Buenos Aires ya citado, 30 marzo 1856, No. 13, p. 101.

(477) "El Siglo", 6 febrero 1866, p. 2, c. 4: Gacetilla. El Carnaval.

(478) Alfredo R. Castellanos: Dos informes acerca de la [...] ob. cit. p. 496.

(479) Citado por: Antonio N. Pereira: Cosas de antaño, Montevideo, 1893, pp. 46-47.

(480) Por ejemplo, aviso en "El Departamento", de Maldonado, 5 octubre 1876, p. 3, c. 3: Oración que libra de la peste y de muerte repentina.

(481) A.C. Carpeta No. 8/1. Correspondencia de Canelones a Monseñor Vera y otros. Carta de J. Vera del 29 diciembre 1857.

(482) Vicente O. Cicalese: Los esclavos del Sacramento, ed. del autor, Montevideo, 1983, pp. 61-63. Rómulo F. Rossi, ob. cit. p. 14. Eduardo Acevedo: Anales, ob. cit. Tomo II, p. 762.

(483) Autobiografía de Francisco Martínez, R. H. 1er. trimestre de 1913, No. 17, p. 420-22.

(484) A.C. Vicariato Apostólico. 13. Carpeta No. 3/8. Carta del 12 noviembre 1871 firmada por Antonio Ruzzi (?)

Además, documentos en que los parientes piden o cuentan haber pedido el viático, en: A.C. Carpeta No. 8/3. Años 1844/80. Monseñor Vera. Correspondencia de San José. Carta del cura de San José, Manuel Madruga a J. Vera, del 11 noviembre 1861. Carpeta No. 8/10, Años 1856-81. Monseñor Vera. Correspondencia del Tala. Carta de su cura a Nicolás Luquese del 11 abril 1885.

(485) "La Prensa Oriental", 16 abril 1861, p. 3, cs. 2 y 3: Solicitadas, firmada por "El Duende".

(486) A.C. Documentos Históricos. Carpeta No. 4: Expediente caratulado: "1810. Poder para testar a favor de Da. Matilde Durán".

(487) El estudio sobre los testamentos de la época "bárbara" está por hacerse. En el ínterin, baste señalar los ya publicados y los vistos en el A. C. tales: A.C. Documentos Históricos. Carpeta No. 4. Expediente caratulado: "Testamento de A. Vázquez: 1802". Parroquia de Pando- 1. Carpeta No. 8/6. Monseñor Vera. Correspondencia de Pando. Carta a Jacinto Vera del cura Miguel Rodríguez, del 29 setiembre 1843, con referencia a los deseos de un fiel moribundo en pro de la legitimación de "una multitud de hijos habidos con una mujer que públicamente tenía en su casa una porción de años".

(488) Autobiografía de Francisco Martínez, ob. cit. pp. 420-22.

(489) Bartolomé Odicini: Historia de la última enfermedad [...] ob. cit. pp. 43-45.

(490) Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 109.

Otra muerte resignada en: A.C. Carpeta No. 8/4. Correspondencia de San José a Monseñor Vera. Carta del 23 noviembre 1865.

(491) "La Tribuna Popular", 14 abril 1900, p. 1, cs. 1 a 6: La muerte del patricio Dn. Tomás Gomensoro.

Relatos similares de "buenas muertes" en: Leogardo Miguel Torterolo: El economista oriental Dn. José L. Terra. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1928, p. 60. Reproduce un artículo del diario "El Día" del 17 marzo 1902 con la crónica de la muerte del Dr. J.L. Terra.

María Julia Ardao: Alfredo Vásquez Acevedo, ob. cit. p. 203. Allí Alfredo Vásquez Acevedo relata la muerte de su madre a los 72 años.

(492) Benjamín Fernández y Medina: Antología Uruguaya. Prosa, ob. cit. pp. 442-44.

(493) "La Prensa Oriental", 21 marzo 1861, p. 2, cs. 1 y 2: Necrología.

(494) A.C. Carpeta No. 8/2. Correspondencia de Monseñor Vera y otros. Canelones. Carta a Jacinto Vera de Florencia Periz (?), datada en Canelón Grande el 14 junio 1863.

(495) A.C. Vicariato Apostólico. 27. Carpeta No. 6/16. Carta a Jacinto Vera del 12 diciembre 1880.

(496) María Julia Ardao, ob. cit. p. 190.

(497) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, ob. cit. p. 369.

(498) "El Eco del Pueblo", San Carlos, 27 enero 1881, p. 1, c. 3 y p. 2, c. 1: Gacetilla. D. Domingo Silva.

(499) A.C. Carpeta No. 1. Hospital Maciel.

(500) A.C. Vicariato Apostólico. 19. Carpeta No. 4/14.

(501) Luis Astigarraga, ob. cit. p. 53-54.

(502) Reglamento de la Asociación Cosmopolita de Socorros Mutuos de Rocha, Imp. de La Ley, Rocha, 1880, art. 73.

(503) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo II, pp. 349-61.

(504) Vicente O. Cicalese, ob. cit. p. 67.

(505) A.C. Vicariato Apostólico. 19. Carpeta No. 4/13. Cartas de la Superiora de las Salesas al Vicario Jacinto Vera, sin fecha precisa, tal vez entre 1860 y 1862.

(506) Anuarios Estadísticos de 1885, p. 228; 1890, p. 96 y 1895, p. 161.

(507) "El Siglo", 16 febrero 1877, p. 1, cs. 4 y 5: Estadística. La mortalidad.

(508) Anuarios Estadísticos de 1885, p. 228 y 1890, p. 96. Bajo el título: Fallecidos con y sin asistencia médica.

(509) Véase: Antonio N. Pereira: Novísimas y últimas cosas de antaño. Montevideo, 1899, p. 82. Capítulo titulado: Un muerto resucitado.

(510) "La Tribunita", 20 agosto 1866, p. 3, c. 1: Gacetilla. Muerte repentina.

(511) Atilio C. Brignoli: Archivos coloniales. La justicia en el Departamento de Colonia de 1794 a 1822, Imp. La Colonia, Colonia, 1923, p. 11.

(512) Washington Buño, ob. cit. p. 56.

(513) "La Tribunita", 9 enero 1868, p. 3, c. 1: Gacetilla. Boletín del día.

(514) "El Siglo", 16 abril 1873, p. 2, cs. 2 y 3: Gacetilla. Actualidad. Denuncia de los habitantes de una casa en la calle Guaraní desalojados desde el 5 hasta el 13 de marzo.

(515) "El Mensajero del Pueblo", 9 abril 1873, pp. 225-26: Cese el pánico, haya humanidad y religión.

(516) "El Siglo", 16 julio 1873, p. 1, cs. 3 a 7: Informe de la Comisión Central de Cementerios. Contiene una relación detallada de los individuos que han fallecido de fiebre amarilla. Datos sobre nombre, sexo, edad, nacionalidad, color, profesión, domicilio, etc.

(517) Véase, por ejemplo: "Comercio del Plata", 15 abril 1857, p. 3, c. 2: Ejemplo de amor paterno; 17 abril, p. 3, c. 1.

"El Eco Uruguayo", 15 abril 1857, pp. 161-62: Editorial: Desnaturalización.

(518) Antonio Díaz, hijo: La Tumba de Rosa. Leyenda Histórica Contemporánea, 2a. edición aumentada, Montevideo, 1857, Imp. de la República. El ejemplar consultado se halla en la Biblioteca Nacional de Montevideo, con una anotación manuscrita que dice: "La leí en julio 1857, R. de Stgo.", y trae dedicatoria del autor a Juan E. Horne del 21 de mayo de 1857. De ello deducimos que la primera edición tal vez haya sido un breve folleto aparecido poco después de acaecido el episodio en abril.

(519) Heraclio C. Fajardo: Montevideo bajo el azote epidémico, Imp. del Sr. Rosete, Montevideo, 1857.

(520) "Comercio del Plata", 15 abril 1857, p. 3, cs. 3 y 4: Defunciones. Los datos oficiales.

(521) "Comercio del Plata", 16 abril 1857, p. 3, c. 2: Crónica local.

(522) "Comercio del Plata", 17 abril 1857, p. 3, c. 4: Aviso fúnebre.

(523) En este relato hemos seguido la crónica que hizo Heraclio C. Fajardo en su obra citada; "Montevideo bajo el azote epidémico".

(524) Antonio Díaz, hijo, ob. cit. p. 146.

(525) Antonio N. Pereira: Nuevas cosas de antaño, Montevideo, 1898, p. 56.

(526) Carlos Ferrés: Epoca Colonial, ob. cit. p. 181.

(527) Julián O. Miranda, ob. cit. p. 58.

(528) "El Constitucional", 9 enero 1840, p. 4, c. 3: Aviso de la Policía.

"Comercio del Plata", 5 y 6 febrero 1855, p. 3, c. 1: Departamento de Policía.

(529) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo III, pp. 199-215. Reglamento de Cementerios de Montevideo del 25 junio 1867.

(530) Memoria Instructiva [...] de la Hermandad de Caridad, ob. cit. p. 43.

(531) "La Ilustración Uruguaya", revista de Montevideo, número sin fecha en homenaje a los Mártires de Quinteros. Descripción del grabado de la página 204.

(532) R.A.G.A. Tomo III, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 6 marzo 1762, p. 282-84.

(533) Ibíd. Tomo XII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 3 mayo 1815, pp. 453-54.

(534) "El Constitucional", 6 marzo 1845, p. 3, cs. 2 y 3: Necrología. Exequias del General Rodríguez.

(535) A.C. Vicariato Apostólico 12. Correspondencia de Monseñor Vera. Carpeta No. 3/7. Nota a Prudencio Ellauri del 12 febrero 1870.

(536) "El Mensajero del Pueblo", 17 marzo 1878, pp. 177-78: El funeral en sufragio de Nuestro Santísimo Padre Pío IX.

(537) Vicente O. Cicalese, ob. cit. pp. 60-61. Licenciado Peralta: Carnet de un filósofo de antaño, Tomo I, Montevideo, ob. cit. pp. 55-56.

(538) La costumbre de llevar siempre al muerto a la Iglesia en: Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Tomo 37, sesión 16 de julio 1885. Discurso del senador T. Freire, p. 496.

La permanencia de la costumbre de las misas de cuerpo presente en Montevideo a pesar del decreto de 1861 en: "Los Principistas en Camisa", 28 enero 1877, p. 1, c. 2: Abusos.

(539) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo III, p. 401. Edicto policial del 30 mayo 1871.

(540) "El Mensajero del Pueblo", 19 octubre 1873, p. 256: Entierro del presbítero D. Juan Manresa, cura de Maldonado.

(541) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo I, pp. 498-99. Formularios para Alcaldes Ordinarios, Jueces de Paz y tenientes alcaldes del 31 enero 1849.

(542) R.A.G.A. Tomo XVII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 23 agosto 1791, pp. 416-18.

(543) A.C. Santa Lucía. Carpeta No. 8/11. Monseñor Vera. Correspondencia de Santa Lucía al Obispo J. Vera, de Carmen Carrasco, 12 enero 1866.

(544) A. Barrios Pintos, ob. cit. pp. 77-78.

(545) C. Real de Azúa, ob. cit. pp. 175-76.

(546) R.A.G.A. Tomo XV, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 21 marzo 1828, pp. 236-37.

(547) A. Barrios Pintos, ob. cit. p. 126.

(548) J. A. Peabody, ob. cit. p. 24.

(549) "La Tribunita", 2 mayo 1866, p. 2: Villa de la Unión.

(550) "El Ferrocarril", 30 octubre 1871, p. 2, c. 1: Un montón de noticias.

(551) María Julia Ardao: ob. cit. p. 155.

(552) Dr. D. Christison, ob. cit. p. 692.

(553) J.H. Murray: ob. cit. p. 55.

(554) Carlos Seijo: Apuntes sobre San Carlos y su Iglesia Colonial, Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1929, p. 54-55 y figura No. 42: Necrópolis campera.

(555) Kaj Birket-Smith: Vida e historia de las culturas. Etnología general, Ed. Nova, Buenos Aires, Tomo II, 1952, pp. 88-92.

(556) Dr. D. Christison, ob. cit. p. 695.

(557) Roberto J. Boutón, ob. cit. R.H. Tomo XXXI, 1961, pp. 44-45. Antonio N. Pereira: Recuerdos de mi tiempo, Montevideo, 1891, p. 437. Pereira atribuye al general argentino Lucio Mansilla la "originalidad" de haber comprado su ataúd y tenerlo en el nicho que le pertenecía, "para no dar trabajo a sus deudos", hacia 1865.

(558) Ibíd. pp. 20-21.

(559) Roberto J. Boutón, ob. cit. p. 46-47.

(560) "Comercio del Plata", 4 marzo 1855, p. 3, c. 2: Avisos.

(561) "El Siglo", 15 enero 1873, p. 2, c. 5: Avisos.

(562) "Comercio del Plata", 5 enero 1855, p. 3, c. 4: Avisos.

(563) "El Constitucional", 17 abril 1845, p. 3, c. 4: Avisos.

(564) "El Nacional", 1o. diciembre 1835, p. 2, c. 3: Avisos.

(565) "El Comercio", 5 marzo 1858, p. 3, c. 4: Aviso fúnebre.

(566) A.C. Carpeta No. 8/2. Correspondencia de Monseñor Vera y otros. Departamento de Canelones. Carta de Margarita Gutiérrez de López (?), fechada en Toledo el 19 mayo 1863, a Jacinto Vera.

(567) Entre la multitud de avisos de objetos fúnebres en los diarios, destacamos: "El Siglo" 19 octubre 1869, p. 2. c. 6: Avisos de coronas.

"El Ferrocarril", 3 y 4 setiembre 1871, p. 3, c. 6: Aviso de carros fúnebres; 14 noviembre 1871, p. 3, c. 3: Aviso de ataúdes.

"El Siglo", 13 julio 1873, p. 4, c. 3: Aviso de Cajonería fúnebre; 15 febrero 1874, p. 4, c. 3: ibíd.

(568) "Ecos del Progreso", Salto, 1o. noviembre 1886, p. 2, c. 3: Aviso.

(569) "El Teléfono", Mercedes, 19 setiembre 1891, p. 4, c. 1: Aviso.

(570) "La Tribuna Popular", 9 febrero 1888, p. 2, c. 3: Ultima hora.

(571) Crónicas de muertes, funerales y entierros, por ejemplo en: "La Prensa Oriental", 23 marzo 1861, p. 2, cs. 3 a 5: Entierro de Jaime Hernández.

"La Prensa Oriental", 17 abril 1861, p. 2, c. 5: Entierro de G.A. Pereira.

"El Departamento", Maldonado, 17 octubre 1875, p. 3, c. 2: Gacetilla. Funerales.

"El Teléfono", Mercedes, 31 marzo 1894, p. 1, cs. 1 a 3: Lisandro A. Silveira. Sepelio.

"El Teléfono", Mercedes, 3 marzo 1898, p. 1, c. 1: En la tumba de Vicente A. Martínez.

(572) "La Prensa Oriental", 19 abril 1861, p. 2, cs. 2 y 3: Solicitadas.

(573) "La Tribunita", 26 febrero 1868, p. 3, c. 2: Solicitadas. Al público.

(574) "La Tribuna", 2 noviembre 1876, p. 1, c. 7 y p. 2, c. 1: El Día de Difuntos.

(575) "La Ilustración Uruguaya", 31 octubre 1883, p. 9. Artículo titulado: El 2 de Noviembre. Soliloquio en un sepulcro, firmado por "Siul".

(576) "El Recuerdo", Buenos Aires, ya citado, 6 abril 1856, No. 14, p. 107: E. Allan Poe: Enterrado vivo, traducido para "El Recuerdo" por "Elgarido", joven oriental.

(577) "La Revista Literaria", Montevideo, No. 38, 14 enero 1866, p. 599: "La flor de la vida" de José Pedro Varela. Primer número en que aparece este cuento.

(578) Bartolomé Odicini: ob. cit. p. 13.

(579) Como ejemplo, obsérvese lo que cuentan dos escritores: Mateo Magariños Solsona: Las hermanas Flammari, A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1893, p. 273.

Florencio Sánchez: Teatro. Clásicos Uruguayos. Tomo I. Montevideo, 1967, p. 9. De "M'hijo el dotor", obra estrenada en 1903.

(580) Roberto J. Boutón: ob. cit. R.H. Tomo XXVIII, Montevideo, 1958, pp. 140-41.

(581) "El Nacional", 20 enero 1841, p. 3. c. 3: Aviso fúnebre.

(582) Rómulo F. Rossi: ob. cit. p. 57.

(583) "Rojo y Blanco", Montevideo, 10 noviembre 1901: Por los cementerios, pp. 325-26 Debo el conocimiento de este artículo a la Licenciada Ana Ma. Rodríguez.

(584) "El Teléfono", Mercedes, 4 noviembre 1897, p. 2, c. 4: Crónica noticiosa. En el Cementerio.

(585) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo II, 2a. parte, pp. 258-69. Orden de la Dirección de Cementerios del 6 octubre 1886. "El Teléfono", Mercedes, 5 noviembre 1896, p. 1, c. 2: Día de ánimas.

(586) A.C. Vicariato Apostólico. Carpeta No. 97/36. Expediente ya citado de 1856.

(587) A.C. Vicariato Apostólico. D.A. Larrañaga. Carpeta año 1834-35. Comunicación del Ministro de Gobierno Francisco Llambí del 9 octubre 1835.

(588) Roberto B. Cunninghame Graham: Relatos del tiempo viejo, Ed. Peuser, Buenos Aires, 1955, pp. 73-79: Un angelito.

(589) "El Teléfono", Mercedes, 6 diciembre 1896, p. 1, cs. 2 a 5: Del rancho. Pincelada criolla. El velorio de un santo.

(590) J.A.B. Beaumont, ob. cit., pp. 232-33.

Roberto J. Bouton; ob. cit., R.H. Tomo XXXI, pp. 45-46.

Rómulo F. Rossi, ob. cit., p. 57.

(591) "Ecos del Progreso", Salto, p. 2, c. 1: Salvajismo.

(592) Carlos Real de Azúa, ob. cit. p. 137.

(593) "La Tribuna Popular", 21 de febrero de 1888, p. 1, cs. 4 a 6: ¡RIP!

(594) "La Tribuna Popular", 17 de enero de 1888: Avisos de "Flores artificiales para comparsas".

(595) "El Ferrocarril", 7 de marzo de 1870, p. 1, c. 6 y p. 2, c. 1: Entierro del Carnaval; 7 de marzo de 1871, p. 2, cs. 1 y 2: Solicitadas.

(596) "El Ferrocarril", 26 de febrero de 1870, p. 2, c. 1: Aviso fúnebre de "El Exmo. Sr. Carnestolendas".

(597) "El Mensajero del Pueblo", 26 de febrero de 1871, pp. 146-47: La policía y las mascaradas; 6 de marzo de 1873, p. 152; 12 de marzo de 1876, p. 164: Los bailes de máscaras.

(598) Antonio D. Plácido, ob. cit., p. 115.

"La Tribuna Popular", 21 de febrero de 1888, p. 2, cs. 4 y 5: Ultima hora.

(599) "El Ferrocarril", 2 de marzo de 1870, p. 2, c. 2: Un poco de todo.

(600) "El Teléfono", Mercedes, 5 de mayo de 1898, p. 2, c. 1: Informaciones. Un ángel más.

(601) "El Eco del Pueblo", San Carlos, 29 de marzo de 1883, p. 2, c. 3: Angel, al cielo!

(602) A.C. Vicariato Apostólico. 30. Carpeta No. 7/2. Carta de A. Pereira a J. Vera del 15 de diciembre de 1863.

(603) A.C. Vicariato Apostólico. 11. Correspondencia de Monseñor Vera. Carpeta No. 3/2. Carta de Estanislao Pérez a J. Vera del 7 de junio de 1865.

(604) "La Tribunita", 10 de enero de 1868, p. 1, c. 2: La señorita Micaela Dávila.

(605) "El Mensajero del Pueblo", 2 de noviembre de 1873, pp. 303-04: Muerte del niño.

(606) Pbro. Marcos F. Iriarte: El Reparador de la Pasión, Devocionario para uso (...) devotos del Señor de la Paciencia, Montevideo, 1901, pp. 255-56.

(607) A.C. Vicariato Apostólico. 5. Correspondencia al Pbro. Francisco Castelló. Carta del 30 de julio de 186.. desde Mercedes firmada por José Letamendi.

(608) Pbro. Marcos F. Iriarte, ob. cit., p. 192.

(609) Citado por E. Shorter, en ob. cit., p. 222.

(610) Citado por: Carlos Zubillaga - Mario Cayota: Cristianos y cambio social, Ed. Claeh, Tomo III, Montevideo, 1982, pp. 308-309.

(611) Un análisis similar en: M. Salinas Campos: Cristianismo popular y espiritualidad de los oprimidos: raíces hispánicas y coloniales. Universidad de los Andes, Bogotá, Ponencia al Simposio sobre Religión Popular, 1985, p. 26.

(612) "La Tribunita", 2 de noviembre de 1876, p. 2, c. 7 y p. 2, c. 1: El día de difuntos. Artículo de Jacinto Moreno, firmado en Montevideo en octubre de 1869 y reproducido.

(613) "El Nacional", 20 de enero de 1841, p. 3, c. 3: Aviso.

(614) "El Siglo", 25 de enero de 1873: Avisos y anuncios. Agradecimiento.

(615) "El Siglo", 24 de enero de 1873, p. 3, c. 1: Avisos y anuncios; 25 de enero, p. 2, c. 5: Avisos y anuncios.

(616) "La Constitución", 2 de marzo de 1853, p. 3, c. 6: Avisos nuevos.

"Comercio del Plata", 6 de junio de 1855, p. 3, c. 4: Aviso al público. Se menciona allí un hecho similar.

(617) "El Siglo", 24 de enero de 1873, p. 4, c. 5: Avisos.

(618) Citado por: Eduardo De Salterain y Herrera: Latorre. La unidad nacional. Imp. Uruguaya, Montevideo, 1952, pp. 36-37.

(619) "El Recuerdo", semanario de Buenos Aires ya citado, No. 24, 15 de junio de 1856, pp. 186-87: Teatro Lírico. La Traviata.

(620) "La Tribunita", 24 de febrero de 1866, p. 2: Conversación.

(621) "La Tribunita", 28 de febrero de 1866, p. 2: Conversación.

(622) "La Tribunita", 2 marzo 1866, p. 2: Conversación.

(623) "El Recuerdo", semanario de Buenos Aires ya citado, No. 24, art. citado, pp. 186-87.

(624) Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Tomo I, sesión del 4 de febrero de 1831, pp. 97-103. Fundamentos del proyecto de ley de D.A. Larrañaga aboliendo la pena de muerte en "el primer grado".

(625) "Comercio del Plata", 29 de junio de 1855, p. 3, c. 5: Aviso.

(626) "El Siglo", 23 de enero de 1873, p. 3, c. 2: Aviso. Hecho inaudito.

(627) "El Departamento", Maldonado, 24 de mayo de 1874, p. 3, c. 2: Publicaciones solicitadas.

(628) "Comercio del Plata", 8 de abril de 1855, p. 3, c. 3: Aviso.

(629) "Ecos del Progreso", Salto, 23 de enero de 1866, p. 1, c. 5: Gacetilla. Se voló.

(630) "La Tribunita", 4 de enero de 1867, p. 3, c. 3: Gacetilla. La señora Dumestre. Otras crónicas de suicidios el 8 de enero, p. 3, c. 2; 15 de febrero, p. 2, c. 3; 11 de marzo, p. 1, cs. 1 y 2.

(631) "El Constitucional", 29 de febrero de 1840, p. 2, c. 1: Policía del Departamento. "Comercio del Plata", 16 de febrero de 1855, p. 3, cs. 1 y 2: Carnaval; 19 a 22 febrero, p. 2, c.3: Carnaval. "La Nación", 28 febrero 1862, p. 3, c. 1: Huevos de cera; 5 marzo, p. 2, c. 6 y p. 3, c. 1: Carnaval.

(632) "El Constitucional", 5 de febrero de 1845, p. 2, cs. 3 y 4: Carnaval.

(633) R.A.G.A. Tomo VIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 9 de diciembre de 1768, pp. 28-30.

(634) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit., Tomo I, pp. 13-21.

(635) R.A.G.A. Tomo VI, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 29 de junio de 1807, pp. 372-75.

(636) Concejo Departamental de Montevideo. Anales Históricos de Montevideo. Tomo I, Montevideo, 1957. Acta de la Junta Económico-Administrativa del 26 de marzo de 1835, pp. 395-97.

(637) Armand Ugón y otros: Compendio de Leyes y Decretos de la R.O. del Uruguay, Tomo II, p. 117. Decreto del 22 de febrero de 1836.

(638) Código de la Universidad Mayor de la República Oriental del Uruguay. Reimpresión del Instituto Histórico y Geográfico, Montevideo, 1929, p. 18.

(639) Citado por Jorge Bralich: José Pedro Varela. Revisión crítica de su obra. Montevideo,

1988, pp. 19/20. Trabajo inédito cuya consulta agradezco a su autor.

(640) Citado por Antonio D. Plácido, ob. cit., pp. 51-52.

(641) Ibid. pp. 53-54.

(642) "El Universal", 28 de febrero de 1835, p. 3, c. 2: Edicto de Policía.

(643) "El Nacional", 9 de febrero de 1839, p. 1, cs. 1 y 2: Intendencia General de Policía.

(644) "El Constitucional", 29 de febrero de 1840, p. 2, c. 1: Policía del Departamento. El mismo diario repite este Edicto el 30 de enero de 1845, p. 3, c. 2: Interior.

(645) "Comercio del Plata", 5 de febrero de 1850, p. 2, c. 2: Interior. Departamento de Policía.

(646) "La Constitución", 5 de febrero de 1853, p. 2, cs. 4 y 5: Departamento de Policía Repetido en:

"Comercio del Plata", 16 de febrero de 1855, p. 3, c. 2: Departamento de Policía.

(647) "La Nación", 14 de febrero de 1860, p. 2, c. 4: Policía.

(648) "La Prensa Oriental", 5 de febrero de 1861, p. 3, cs. 1 y 2: Policía. Edicto.

(649) A.G.N. Libro 1061. Policía de Montevideo, Libro de edictos policiales 1865-67, f. 9 vto. Publicado en:

"La Nación", 26 de febrero de 1862, p. 2, c. 2: Edicto.

(650) "El Siglo", 6 de febrero de 1866, p. 3, c. 4: Edicto.

Repetido en:

"El Siglo", 26 de febrero de 1867, p. 3, c. 4: Edicto de Policía.

(651) "La Tribuna", 30 de enero de 1870, p. 1, c. 8: Crónica Policial. Edicto de Policía.

(652) Rogelio Brito Stífano, ob. cit., pp. 386-87.

(653) Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Tomo I, sesión del 4 de febrero de 1831, pp. 98-99.

(654) Citado por: Horacio Arredondo en ob. cit., pp. 240-41.

(655) "La Prensa Oriental", 6 de febrero de 1861, p. 2, cs. 1 y 2: Función religiosa.

(656) "La Nación", 16 de abril de 1862, p. 3, c. 2: Pensamientos religiosos.

(657) Memoria del Ministerio de Gobierno, Montevideo, 1853, p. 9. Firmada por Florentino Castellanos.

(658) R.A.G.A. Tomo IX, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 5 de setiembre 1809.

(659) A.C. Cajón 291. Creación de curatos en la Banda Oriental, expediente ya citado, f. 14 y 15.

(660) Citado por: Carlos Ferrés: Epoca Colonial. La Compañía de Jesús Montevideo. Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1975, p. 17.

(661) Armand Ugón y otros: Compilación de Leyes y Decretos, ob. cit., Tomo III, pp. 69-71, Decreto del 13 de setiembre de 1847.

(662) Memoria del Ministerio de Gobierno, 1853, ya citada, p. 11.

(663) R.A.G.A. Tomo IX, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 1° de abril de 1808, p. 75.

(664) R.A.G.A., Tomo XIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 7 de octubre de 1818, pp. 228-29.

(665) R.A.G.A., Tomo XIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 10 de julio de 1820, pp. 370-71.

(666) Memoria Instructiva (...) de la Hermandad de Caridad, ob. cit., pp. 24-25.

(667) A.C. Carpeta No. 97/37. Vicariato Apostólico. Minas. Expediente ya citado de 1835.

(668) R.A.G.A., Tomo XI, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 7 de setiembre de 1809, p. 302.

(669) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, ob. cit., pp. 585-86.

(670) Citado por: Alfredo R. Castellanos: Contribución al estudio de las ideas del Pbro. D.A. Larrañaga, ob. cit., p. 68.

(671) R.A.G.A., Tomo XV, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 15 de febrero de 1828, p. 227.

(672) Concejo Departamental de Montevideo. Anales Históricos de Montevideo, Tomo I, ob. cit., acta de la Junta Económico-Administrativa del 25 de noviembre de 1831, pp. 288-89.

(673) Orestes Araujo: Historia de la escuela uruguaya, ob. cit., p. 646.

(674) Ibid., p. 379.

(675) R.A.G.A., Tomo XIII, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 12 de noviembre de 1818, pp. 236-238.

(676) Eduardo Acevedo, Anales, ob. cit., Tomo II, p. 481.

(677) Ibid., p. 753.

(678) Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, Tomo I, sesión del 4 de febrero de 1831, pp. 97-103, ya citada.

(679) Isidoro de María: Memoria Histórica del Hospital de Caridad, ya citada, p. 24.

(680) Mario Falcao Espalter: La tolerancia de antaño, Imp. Latina, Montevideo, 1917, pp. 47-50.

(681) Matías Alonso Criado: Colección Legislativa, ob. cit. Tomo I, pp. 13-21.

(682) Concejo Departamental de Montevideo. Anales Históricos de Montevideo, Tomo I, ob. cit., acta de la Junta Económico-Administrativa del 12 de abril de 1833, pp. 344-45.

(683) Ibid., acta del 5 de enero de 1838, pp. 454-55.

(684) "El Constitucional", 28 de enero de 1845, p. 1, c. 2: Aviso de la Policía. El Edicto es del 23 de diciembre de 1844.

(685) "La Constitución", 12 de enero de 1853, p. 4, c. 1: Departamento de Policía. El Edicto es del 6 de enero de 1853.

(686) "La Nación", 10 de febrero de 1860, p. 3, c. 1: Hechos diversos. Los baños.

(687) Carlos Seijo, ob. cit., pp. 49-54.

(688) R.A.G.A. Tomo IV, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 23 de junio de 1790, pp. 428-29.

(689) Ibid., acuerdo del Cabildo de Montevideo del 11 de agosto de 1790, pp. 437-39.

(690) Ibid., Tomo VI, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 23 de diciembre de 1807, p. 379.

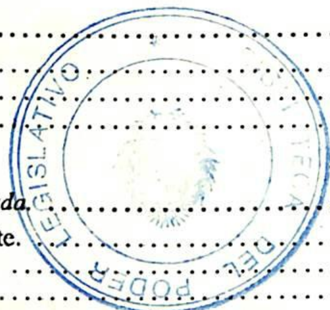
(691) Concejo Departamental de Montevideo. Anales Históricos de Montevideo, Tomo I, ob. cit., acta de la Junta Económico-Administrativa del 7 de marzo de 1853, pp. 537-38.

(692) R.A.G.A. Tomo II, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 14 de marzo de 1760, p. 139.

(693) Luis Astigarraga, ob. cit., p. 21.

(694) R.A.G.A. Tomo XV, acuerdo del Cabildo de Montevideo del 21 de marzo de 1828, pp. 230-242.

INDICE


LEGISLATIVO
PODER
DEL

ERRATAS ADVERTIDAS:

Pag. 17: En la línea 23, donde dice: *20 ó 30 habitantes*, debe decir: *20 ó 30 mil habitantes.*

Pag. 105: En la primera línea de la nota al pie, debe decir: ''*El malestar en la cultura*''.

Pag. 237: En la primera línea de nota (34), donde dice: *menos de un año...*, debe decir: *menos de diez años...*

se terminó de imprimir en **prisma ltda.** , gaboto 1582,
montevideo, uruguay, en el mes de julio de 1990, edición amparada
en el art. 79 de la ley 13.349 (comisión del papel) D.L. 242.759.

A través del análisis de la violencia, el juego, la sexualidad y la muerte, aquí se exponen las maneras de sentir en el Uruguay que Sarmiento habría calificado de "bárbaro", el de la primera mitad del siglo XIX. Una sociedad que dio tanto espacio al juego que éste terminó por invadir la vida política y la esfera religiosa, que exhibió impúdicamente los sentimientos de sus integrantes, vivió "abusivamente" su sexualidad y mostró a la muerte con sus rasgos más macabros. En el tomo 2 se estudiará el proceso mediante el cual estas maneras "excesivas" de sentir fueron reprimidas y se construyó, justo en el Uruguay que comenzaba su modernización social, económica y política, un nuevo orden de sentimientos.

Ediciones de la Banda Oriental
Facultad de Humanidades y Ciencias